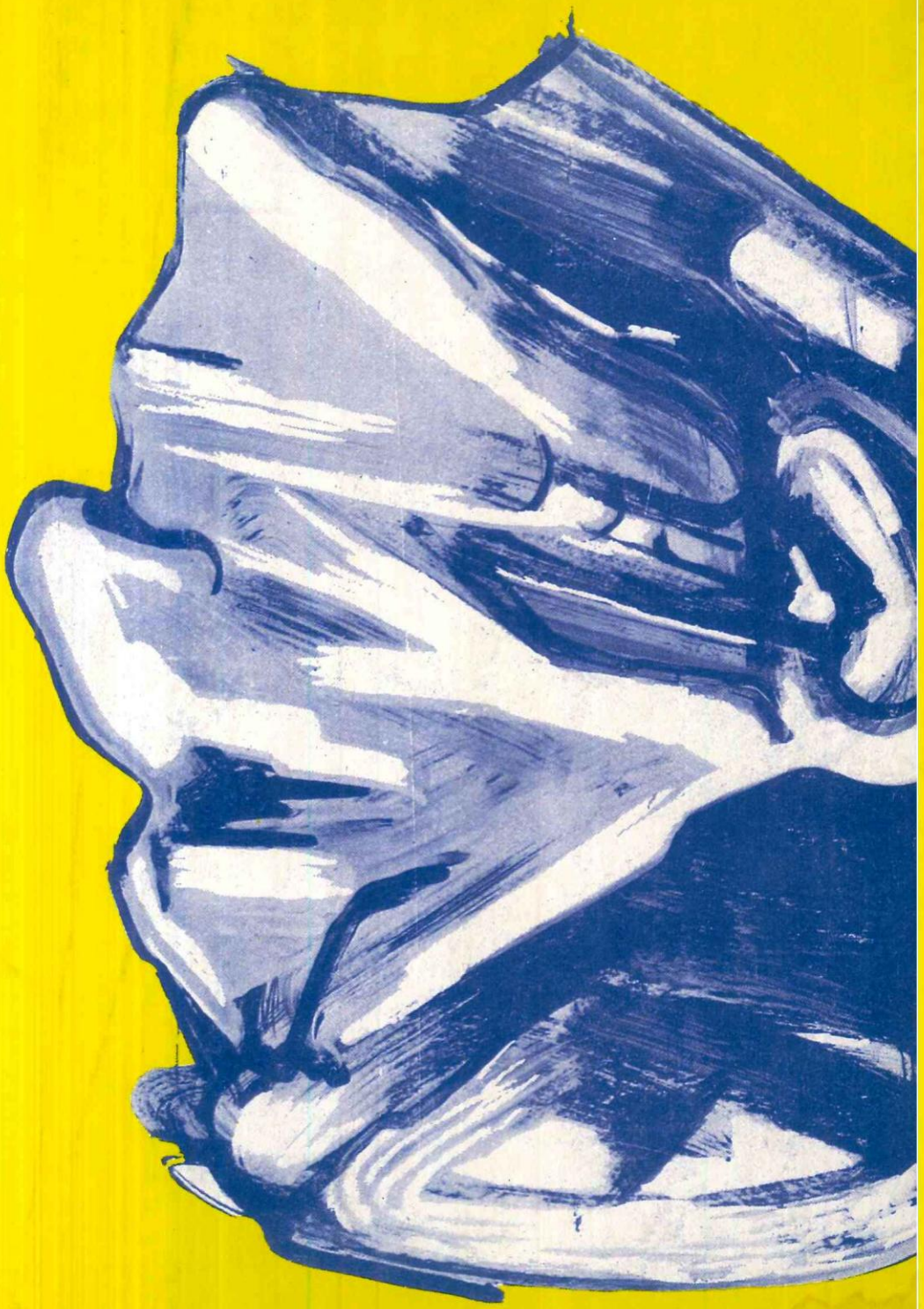
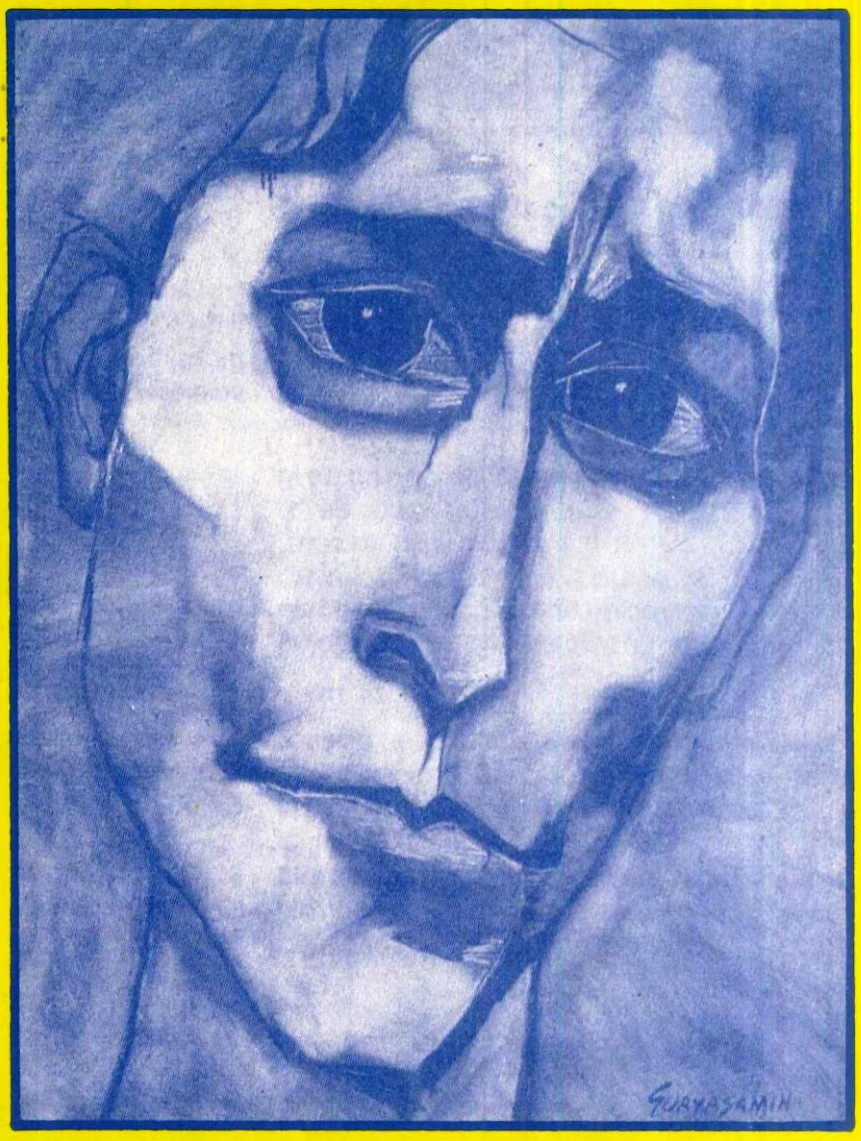
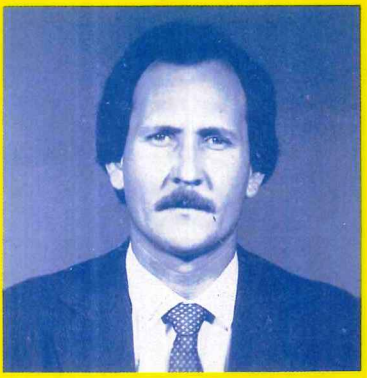


Miguel Rojas Gómez



MARIATEGUI

La Contemporaneidad y América Latina



MIGUEL ROJAS GOMEZ (1953)
Remedios, Villa Clara, Cuba

Graduado de Maestro Primario, Licenciado en Filosofía, Estudios de Postgrado en Filosofía Contemporánea, la Filosofía en América Latina y la Filosofía en Cuba. Aspirante a Doctor en Ciencias Filosóficas, en fase terminal.

Imparte docencia en la Universidad Central de Las Villas, Cuba, en las asignaturas de Filosofía, Historia de la Filosofía y Estética. Es profesor de la Maestría en Pensamiento Filosófico Latinoamericano en la citada Universidad. Ha impartido Conferencias, Cursos y Postgrados en Estética, Filosofía Contemporánea, Historia de la Filosofía en Cuba, Historia de la Filosofía en América Latina, la Filosofía en Cuba en el Siglo XX, Filosofía de la Liberación, Identidad Cultural Latinoamericana y Humanismo y Alienación en América Latina en Centros de Cultura y Universidades de Cuba, Colombia y México.

Investigador Colaborador del Instituto de Filosofía del Ministerio de la Ciencia y el Medio Ambiente de Cuba, Subdirector de la Cátedra de Pensamiento Filosófico Latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas, Cuba, y Miembro del Consejo Científico de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas de esta misma

Universidad. Ha participado como ponente en varios Simposios, Congresos y Eventos Científicos Internacionales en Cuba, República Dominicana, Colombia y México.

Es autor de varios artículos y ensayos publicados en revistas nacionales y extranjeras. Coautor de *La utopía de América*, Editorial de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, República Dominicana. Coautor principal de *Una nueva filosofía de la conciencia y la libertad*, Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de Managua, Nicaragua; *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo veinte: 1900-1960*, Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca; y *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*, Primera edición Revista Islas, Cuba y segunda edición Editorial El Buho, Bogotá, Colombia. Y autor de *La teoría ortonómico crítica* y *Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina*, Ediciones de la Universidad INCCA de Colombia, Bogotá.

Miguel Rojas Gómez

MARIATEGUI, LA CONTEMPORANEIDAD Y AMERICA LATINA

Santa Clara, Cuba
Bogotá, Colombia
Septiembre, 1994

©MIGUEL ROJAS GOMEZ
Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba
Universidad INCCA de Colombia, 1994

ISBN: 958-9009-37-9

Tiene todos los derechos reservados, incluidos los de cualquier forma de reproducción de todo el libro o en parte.

Edición: Sistema Editorial Integrado - SEI
Diseño: Sistema de Multimedios - SIMM
Textos: Depto. de Fotocomposición - UNED
Impresión: Unidad Editorial - UNED
UNINCCA, Santafé de Bogotá, D.C., 1994

A la memoria de mi Padre,
José Miguel Rojas Blanco,
quien nos sigue dictando
normas de conducta y pautas
de vida.

Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, literarios y científicos. Todo lo humano es nuestro.

José Carlos Mariátegui

MARIATEGUI, LA CONTEMPORANEIDAD Y AMERICA LATINA

Indice

Prólogo. *Jaime Mejía Duque* 13
Palabras introductorias y agradecimientos 19

CAPITULO 1
Marxismo abierto y creador
1.1 El marxismo es una filosofía y no la filosofía 29
1.2 La economía y las circunstancias 33
1.3 Determinismo, acción recíproca y libertad 37
1.4 La dialéctica y la teoría 40
1.5 La objetividad y la subjetividad 42
1.6 El mito y la religión 45
1.7 Cambio social y actores históricos 49
1.8 Pensar con cabeza propia la realidad latinoamericana 52

CAPITULO 2
Asunción de la filosofía y el pensamiento de Occidente
2.1 La sociedad burguesa tiene filosofías afirmativas 61
2.2 El freudismo y el psicoanálisis 64
2.3 El historicismo, el pragmatismo y el nietzscheanismo 65
2.4 Bergson, Ortega y Gasset, Unamuno y Croce 70
2.5 La filosofía y la reacción 72

CAPITULO 3
Problema y solución de la identidad de América Latina
3.1 ¿Existe una cultura auténticamente latinoamericana? 79
3.2 El hombre como medida de la cultura y la sociedad 84
3.3 El contexto económico de la identidad y el problema de la dependencia 87
3.4 El proceso de la identidad y la literatura 89
3.5 La identidad en la religión 94
3.6 La identidad política y la libertad 96

PROLOGO

Jaime Mejía Duque

"A diferencia de los marxistas que construyeron una metafísica idealista y mesiánica del papel del proletariado en la historia contemporánea, llama la atención [Mariátegui] sobre el hecho de que el 'proletariado, lo mismo que la burguesía, tiene sus elementos disolventes, corrosivos, que inconscientemente [o conscientemente] trabajan por la disolución de su propia clase'".

Tales líneas, entresacadas de algún pasaje de este libro esclarecedor y breve, del cual es autor el filósofo cubano Miguel Rojas Gómez, docente de la Universidad Central de las Villas, sugieren al mismo tiempo su perspectiva distanciadora respecto del caduco (y metafísico) "socialismo real", y la jerarquía de Mariátegui como pensador libre y riguroso dentro del marxismo del siglo XX.

Como bien se sabe, José Carlos Mariátegui (1895-1930) fue el verdadero iniciador de la aplicación, en sentido creativo, de la teoría y el método marxistas al análisis y la crítica de la realidad de América Latina, y más particularmente del Perú. Sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* forman un libro clásico para el marxismo y las ciencias sociales en Latinoamérica.

Por su independencia, su profundidad y su claridad interpretativas, cualidades que son características y constantes también en sus numerosos artículos sobre temas literarios y estéticos en general, Mariátegui merece el título de

pensador original en el vasto ámbito de la filosofía y la sociología marxistas.

Su vertiginoso desarrollo intelectual, cuyo periplo admirable se cumple entre la adolescencia y los 35 años, cuando muere agotado por la enfermedad y el trabajo, tiene pocos pares en este hemisferio.

El presente ensayo de Miguel Rojas Gómez, *Mariátegui, la Contemporaneidad y América Latina*, resulta suficiente en su brevedad para mostrarnos del modo más traslúcido y estricto la significación del pensador peruano y su permanencia en nuestro panorama cultural y político. Desaparecido antes de que el dogmatismo staliniano dominara por completo dentro y fuera de la URSS, en los partidos comunistas del resto del mundo; desaparecido antes, inclusive, de que los nazis llegaran al poder en Alemania y de que en Moscú se iniciara la cadena de los juicios inquisitoriales en los que fue liquidada la vieja guardia leninista, Mariátegui no alcanzó a conocer la terrible contrafinalidad que acabaría haciendo saltar el Gran Proyecto.

En plena juventud, es decir, durante la década de los años 20 –la última de su corta existencia–, como autor de los *Siete ensayos* y de muchos breves escritos teórico literarios, Mariátegui es digno contemporáneo del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, y del Korsh de *Marxismo y filosofía* (ambas obras aparecidas en 1923 y calumniadas furiosamente por ambas líneas "duras": la dogmática marxista y la burguesa-liberal; un buen síntoma, desde el punto de vista del porvenir). Para una justa valoración del talento dialéctico de Mariátegui, no menos que de su ética de intelectual visionario, es a mi juicio bastante elocuente el hecho de que en el panorama del marxismo occidental sus semejantes –en más de un aspecto fundamental de sus aptitudes teóricas– en aquella década 1920-30 hubiesen sido, sin que ninguno de los tres lo supiera, pensadores tales como un

Korsch y un Lukács. Sin duda, éstos sobrepasaban al joven latinoamericano por la magnitud de su saber humanístico académico, pero había hondas afinidades con ellos en lo relativo a la originalidad teorética aportativa.

Rojas Gómez estudia uno por uno los diversos aspectos de la temática y de las aportaciones de Mariátegui: filosofía y sociología, economía y teoría de la cultura, estética y crítica literaria. Naturalmente este libro, escrito bajo la exigencia de una coyuntura bien determinada, es la síntesis compacta de muy prolongadas investigaciones y reflexiones, cada uno de sus capítulos daría materia para un tomo. Ellos son:

I. MARXISMO ABIERTO Y CREADOR
II. ASUNCION DE LA FILOSOFIA Y EL PENSAMIENTO DE OCCIDENTE
III. PROBLEMA Y SOLUCION DE LA IDENTIDAD DE AMERICA LATINA

Después de su estadía en Italia, lapso durante el cual el proceso de su maduración intelectual sufrió un aceleramiento a la vez explicable y sorprendente (explicable, por la pasión de saber y de pensar; sorprendente, por sus resultados), esa misma libertad mental que hoy se le reconoce, permitió a Mariátegui vislumbrar y admitir todo lo positivo, avanzado y asimilable que los trabajos de investigadores y pensadores ajenos al marxismo habían producido y estaban produciendo. Caso típico de esta actitud suya, es el del Psicoanálisis. Antes de que otros intelectuales marxistas, muy escasos, tomaran en serio a Freud, y antes de que la alta marea del maniqueísmo lo cubriera todo, Mariátegui escribía: "la acusación de pan-sexualismo que encuentra la teoría de Freud, tiene su exacto equivalente en la acusación de pan-economicismo, que halla todavía la doctrina de Marx...".

Desde el comienzo Mariátegui comprendió y proclamó la honda complementariedad que en varios aspectos de sus respectivas aportaciones existe entre Freud y Marx. En consecuencia, es con impecable precisión como Rojas Gómez afirma aquí que Mariátegui, "establece una libertad teórica universal, en aras de una práctica de la libertad no menos universal".

Y es también por todo ésto por lo que resulta fehaciente otro aserto del autor, en el sentido de que: "el hundimiento y la crisis del socialismo no invalidan la vigencia de su pensamiento" (el de Mariátegui).

Frente a todas las ofuscaciones doctrinarias y a los intereses creados en relación con el magno problema indigenista en el Perú y en tantos otros lugares del Continente, las ideas de Mariátegui no fueron menos claras: "en contraposición a las valoraciones idealistas y románticas del problema indígena –expone Rojas Gómez–, insiste en que la solución no es sólo educacional, ni moral, ni administrativa, de comunicación, ni étnica, sino esencialmente social, de incorporación a la vida activa de la nación, "no en sí", sino "para sí" [...].

No es otra la solución que en México vienen proponiendo últimamente los voceros de la rebelión de Chiapas.

En realidad, respecto a todos los temas claves de la vida de nuestra época, respecto de América Latina tanto como del resto de la humanidad, ya mucho antes de los treinta años Mariátegui estaba ubicado creativamente –como se ha visto– en la línea de los "clásicos" marxistas, en la del propio Marx. Sobre el particular, el autor del presente libro recuerda y encarece:

> "A diferencia de los marxistas dogmáticos y de los que produjeron en la práctica del socialismo una ruptura total entre la sociedad capitalista y el socialismo, que violentaron las leyes del desarrollo social e implantaron voluntaristamente un estado de cosas por la fuerza, les aclara [Mariátegui] que 'el socialismo contemporáneo [...] es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de las conquistas intelectuales. No escarnece ni vilipendia sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea liberal hay de positivo: condena y ataca sólo lo que en esta idea hay de negativo y temporal [...]'. Elogia el ritmo y la capacidad de trabajo de la sociedad occidental, el desarrollo de sus fuerzas productivas y sus alcances tecnológicos. Sentenciará que, 'no hay salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales'".

Adolfo Sánchez Vásquez, citado en este ensayo, habló justamente de la *latinoamericanización del marxismo*, a propósito de la histórica tarea cumplida por Mariátegui. La contemporaneidad, modernidad en sentido propio para la gente de nuestra época –modernidad en cuyo proceso continuamos hoy, aun con nuestra dependencia problemática en el interior del Macrosistema–, es lo que promovió Mariátegui en su momento como pensador y hombre de partido: porque en él también la concepción del partido correspondía a la clásica noción de un organismo conformado por militantes libremente asociados con miras a construir la libertad, hombres en permanente trance de conciencia crítica y universal apetito de conocimiento.

PALABRAS INTRODUCTORIAS Y AGRADECIMIENTOS

1 INTRODUCCION

Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina es un modesto esfuerzo de reflexión teórico-filosófica enmarcado en la Conmemoración del Centenario del Nacimiento (1894-1994) de José Carlos Mariátegui.

Con ocasión de los Homenajes del Centenario, la Cátedra de Pensamiento Filosófico Latinoamericano "Enrique José Varona", de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba, realizó el 27 de mayo del año en curso un Taller sobre *Mariátegui y la actual crisis del marxismo.* El autor de este ensayo presentó una ponencia acerca del *Marxismo abierto y creador en Mariátegui.* Esta fue desarrollada, y junto a dos temas más: la *Asunción de la filosofía y el pensamiento de Occidente* y el *Problema y solución de la identidad de América Latina* conforman el *corpus* del libro que se pone a consideración del lector.

Toda conmemoración encierra evocación e invocación: evocación en cuanto memoria histórica e invocación por la vigencia y actualidad de la obra y el pensamiento. Para algunos el aporte más permanente de Mariátegui es el haber construido un pensamiento latinoamericano propio. Claro que tal construcción sólo fue posible a partir del correlato de lo universal y lo específico, de las aportaciones y contribuciones de la cultura occidental y la cultura latinoamericana, sin soslayar otras expresiones culturales como la asiática, etc.

La profunda formación cultural y filosófica del *Amauta* fue autodidacta y de libre pensamiento como lo expresa en la "Advertencia" a *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, tesis reiterada en otros escritos de sus *Obras Completas* publicadas póstumamente por sus hijos.

De Mariátegui se conoce menos de lo que se debiera conocer. Su pensamiento y teoría en varios contextos de la cultura y la filosofía contienen aportaciones válidas para los problemas ecuménicos y vernáculos. Volver a Mariátegui es econtrar explicaciones teóricas epistémicas y heurísticas para abordar y solucionar problemas del Hombre y la Sociedad actuales.

La recepción y desarrollos de un marxismo abierto y creador en aspectos conceptuales de la teoría filosófica, la económica, la estética y la sociológica en determinaciones como la filosofía política, el determinismo, la acción recíproca y la libertad, la teoría y la práctica, la objetividad y la reconstrucción de la subjetividad y el materialismo filosófico, el mito y la religión, el cambio social y los actores históricos revelan un hombre que pensó con cabeza propia y universal la realidad latinoamericana. Enriqueció creadoramente la teoría filosófica marxista universal y sentó las bases para su desarrollo en América Latina. Por derecho propio puede ser considerado un *clásico* y figurar junto a los continuadores contemporáneos del marxismo auténtico.

No menos importante es la asunción que hace de la filosofía y el pensamiento occidentales. Asimila la positividad de pensadores como Freud, Bergson, Ortega y Gasset, Unamuno, Gentile, Croce, Nietzsche, Sorel, William James, y de corrientes como el vitalismo, el historicismo y el pragmatismo. No hay en su recepción eclecticismo sino electivismo filosófico; y aunque eclecticismo y electivismo tienen la misma raíz etimológica: elegir, son diferentes por el contenido, la construcción filosófica y el *modus vivendi* de la

teoría y la práctica social. No todo filósofo tiene una actitud electiva ante el legado de sus antecesores y contemporáneos. Los dogmatismos y sectarismos en la contemporaneidad lo demuestran fehacientemente.

Precisamente, aquí es donde está una de las mayores virtudes intelectuales de Mariátegui, al declarar: *todo lo humano es nuestro.* Ninguna filosofía por muy aportativa que sea tiene el monopolio de la verdad. Todas las filosofías, particulares, tributan a la *Filosofía* como afirmaba Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía.* Mariátegui, desde el marxismo antidogmático y abierto, reclama la incorporación de lo mejor de las diferentes aportaciones filosóficas de todos los tiempos al marxismo. He aquí un reto teórico metodológico vigente para los filósofos y pensadores marxistas contemporáneos.

Su reflexión filosófica es un universal situado: América Latina. A partir de la cultura latinoamericana, el marxismo y la filosofía occidental forja creadoramente los instrumentos conceptuales para la praxis teórica en interacción con la praxis transformadora y de emancipación social. Aporta una meditación teorética y antropológica para la comprensión y solución de los grupos sociales marginados. Incorpora desde sus análisis de pensamiento el tema étnico social, particularmente el indígena. En contraposición a otros estudios de la temática, precisa que lo clasista no agota la problemática étnica; y a la vez recalca que la solución de las etnias indígenas tiene que partir de una solución económico social y política sin obviar otros factores de la cultura como la educación.

El tema del hombre latinoamericano, su cultura e identidad ocupó su espacio en el tiempo de su corta vida. Los juicios que dejó en torno a la identidad cultural, para algunos contradictorios y paradógicos, son puntos claves para el abordaje de la identidad cultural latinoamericana como una

cualidad del ser como ente que caracteriza una manera de existir en el tiempo y el espacio, una identidad histórica del quehacer del hombre latinoamericano en el proceso de producción y reproducción de su cultura, una síntesis de múltiples determinaciones de la identidad en la diferencia en un universal específico y una libertad integral.

Las matrices de esta identidad las expreso en los diferentes contextos de la cultura como el hombre mismo, el contexto económico, la literatura y el arte, la religión, la identidad política y la libertad.

En resumen, Mariátegui es un Hombre humanidad devenido Humanidad de hombre.

2

AGRADECIMIENTOS

Finalmente quiero expresar las más sentidas gracias a todas aquellas personas que han contribuido y colaborado en la realización del libro, a los que en diálogo con el autor han enriquecido el contenido y las temáticas objeto de estudio.

A los miembros de la Cátedra de Pensamiento Filosófico Latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas que en discusiones teóricas aportan ideas valiosas y propician, como en el método mayéutico de Sócrates, el nacimiento de nuevas ideas. Al Rector de la Universidad Central de Las Villas, Dr. José Luis García Cuevas, que fomenta el estudio de la filosofía y el pensamiento latinoamericano; que es, a la vez, un amante de la filosofía en la vieja acepción socrática.

Especial agradecimiento y reconocimiento al Dr. y escritor Jaime Mejía Duque por acceder a escribir el Prólogo en corto tiempo, al Gobierno Superior de la Universidad INCCA de Colombia, en particular a la Señora Presidenta y Doctora Leonor García de Andrade, por promocionar y divulgar el Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Por hacer que este libro sea una realidad y por contribuir con su edición a la celebración del Centenario del Nacimiento de José Carlos Martiátegui.

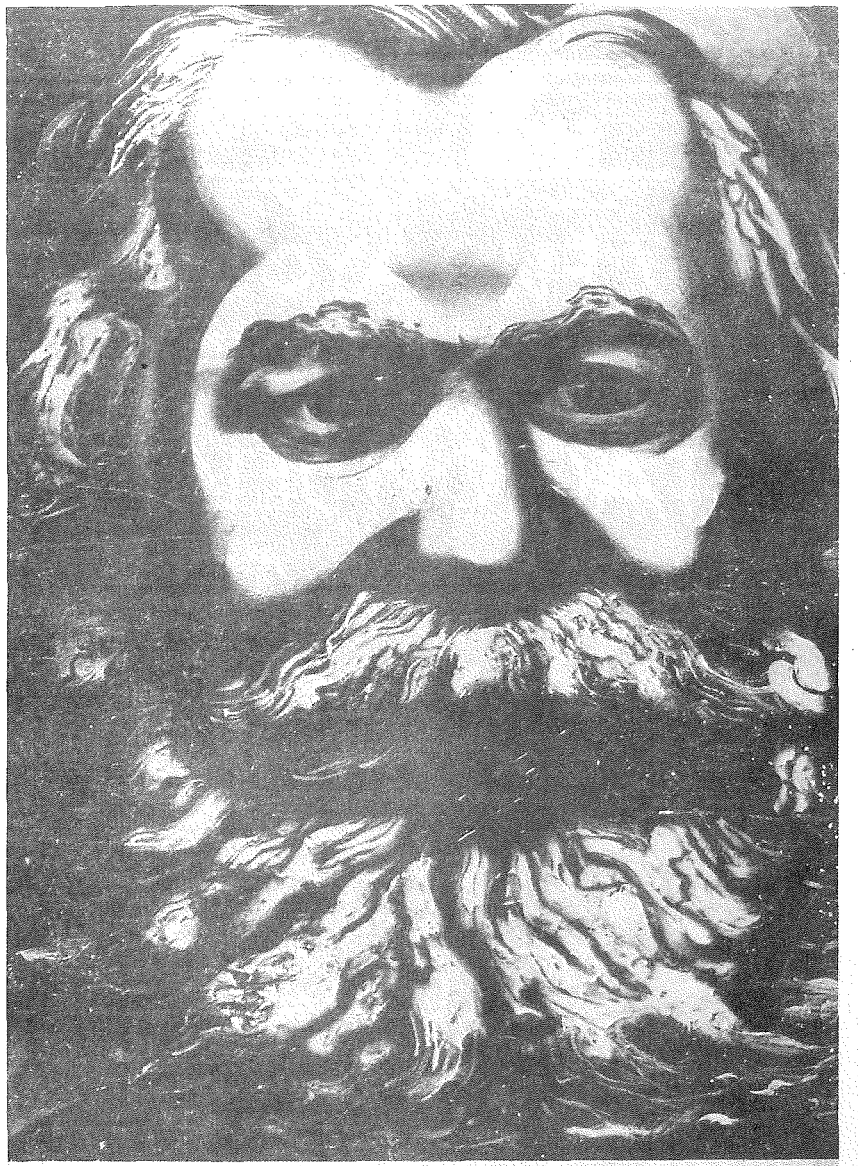
Miguel Rojas Gómez

Santafé de Bogotá, D.C., septiembre de 1994

CAPITULO 1

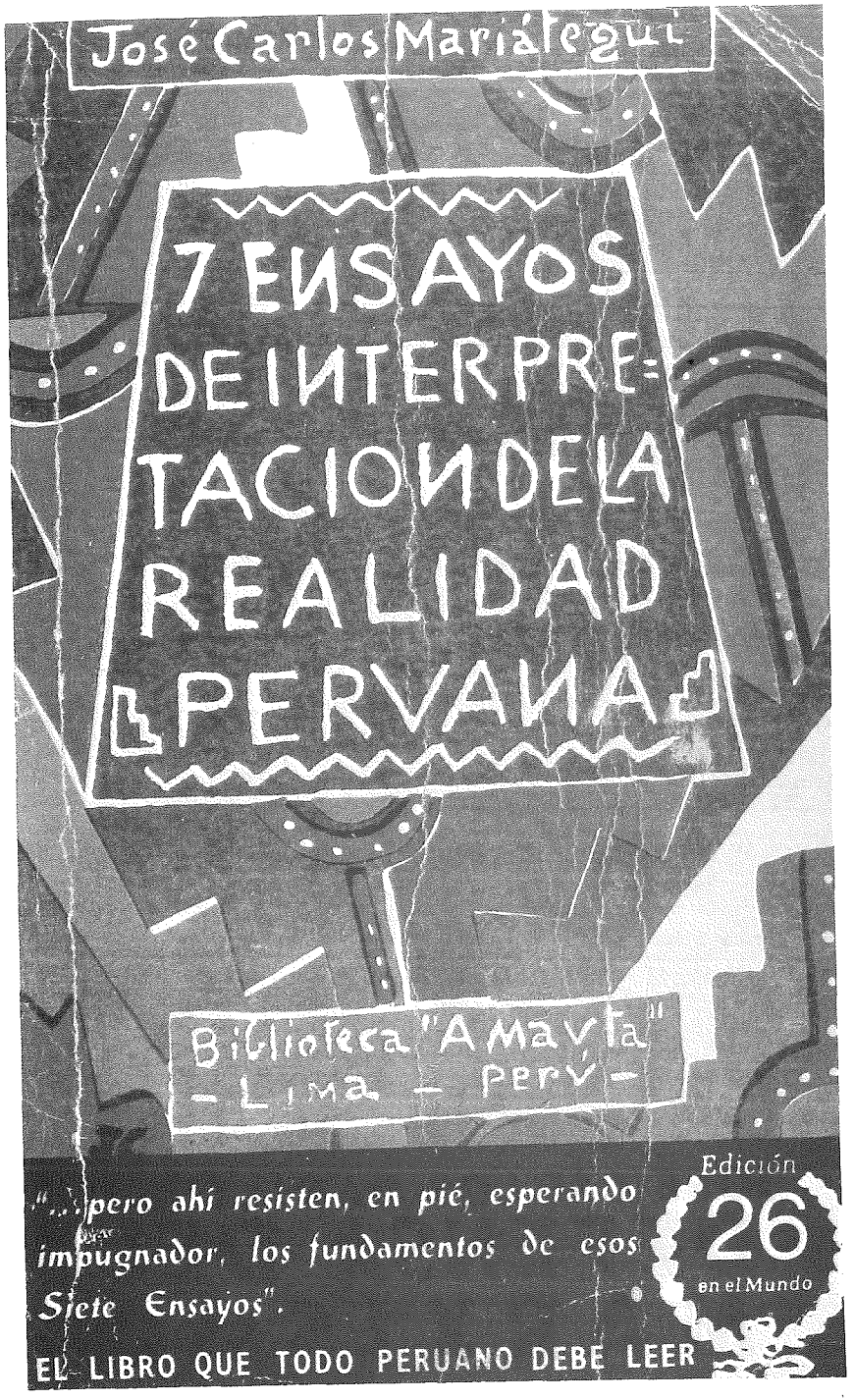
Marxismo abierto y creador

1.1 El marxismo es una filosofía y no la filosofía
1.2 La economía y las circunstancias
1.3 Determinismo, acción recíproca y libertad
1.4 La dialéctica y la teoría
1.5 La objetividad y la subjetividad
1.6 El mito y la religión
1.7 Cambio social y actores históricos
1.8 Pensar con cabeza propia la realidad latinoamericana



JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

DEFENSA DEL MARXISMO



Capítulo 1

Marxismo abierto y creador

El marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx.

El marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx.

No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Tenemos que darle vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva.

José Carlos Mariátegui

1.1 El marxismo es una filosofía y no la filosofía

José Carlos Mariátegui es uno de los precursores[1] del marxismo latinoamericano y uno de sus primeros exponentes auténticos[2] sino el primero que produce una renovación teórica del mismo.

En su formación inciden la acuciante y crítica realidad del Perú y América Latina a principios del siglo XX, la estancia europea, 1919-1923, así como la teoría y praxis del mar-

[1] Guadarrama, Pablo. *Marxismo y antimarxismo en América Latina.* Ediciones de la Universidad Incca, Bogotá, Colombia, 1990, pp. 92-101.

[2] Sánchez Vásquez, Adolfo . "El marxismo en América Latina", en Revista *Casa de las Américas,* Año XXX, No.178, enero-febrero de 1990, pp. 3-8.

xismo, particularmente las perspectivas que abría por entonces la Revolución de Octubre de 1917. También el permanente diálogo crítico que sostuvo con la cultura de la época enriqueció su formación teórico cultural.

La profunda formación teórico-cultural no es académica o partidista-oficial, sino por cuenta propia. En la "Advertencia" a *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* aclara: "soy un autodidacta"[3]. Además, en la presentación de esta obra revela que su pensamiento y su vida constituían una sola cosa, un único proceso. La trayectoria del pensador y el revolucionario así lo demostraron, dándose en él el paradigma de hombre que Antonio Gramsci definió como *intelectual orgánico.*

Al regresar a la patria, en 1923, ya había consolidado la formación socialista y se declara un "marxista convicto y confeso"[4]. Tal asunción de la teoría del Prometeo de Tréveris no significó la renuncia a los aportes de la filosofía occidental contemporánea, como si ocurría en el marxismo oficial-dogmático. La recepción del marxismo es en él un "marxismo abierto"[5] y creador como señala Liss Scheldon, por eso lo re-*crea* de acuerdo a las condiciones del Perú y de América Latina, de la praxis y la teoría misma. Insistirá, a su vez, que el marxismo en América Latina no debía ser calco o copia de lo exógeno sino *creación* permanente.

A diferenciación de las canonizaciones marxistas que redujeron y reducen todavía el marxismo a la trinidad de Marx, Engels y Lenin, a manera de nuevo dogma, el *Amauta* destaca las aportaciones de otros seguidores del marxismo,

[3] Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Ediciones Casa de las Américas, La Habana, 1973, p. XIX.

[4] Ob. cit. p. 60.

[5] Scheldon, Liss. *Marxist Thought in Latin America.* Universidad of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1984, p. 129.

coetáneos suyos, como Kautsky, Trotsky, Antonio Labriola, Antonio Gramsci y Georges Sorel. En esta tendencia destaca que "Lenin, Trotsky y otros han producido [en el marxismo] un tipo de hombre pensante y operante"[6]. Fundamentará que "el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx"[7], pues esta teoría es en su raíz "historicista y dialéctica"[8].

En su desarrollo el marxismo tiene que asimilar las aportaciones de la filosofía occidental contemporánea si no quiere quedarse anquilosado. Esta verdad fue expuesta por Mariátegui al esclarecer que "el marxismo –o sus intelectuales [auténticos]– en el curso posterior [a Marx] no han cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-hegeliana o post-racionalista"[9]. Sin embargo, esta verdad sustentada fue soslayada por el marxismo dogmático-oficialista, quien vio en la filosofía occidental sólo el fantasma de la reacción. "Si la postura tolerante [y de recepción positiva] de Mariátegui ante los nuevos avances de la filosofía contemporánea hubiese prevalecido en general en el marxismo, –como precisa Pablo Guadarrama–, de seguro otras [...] habrían sido las causas de la actual crisis [teórica] del marxismo. Pero el propio Amauta fue víctima de esa especie de saturnismo marxistoide"[10] que terminó devorando a sus mejores hijos.

A lo interno del marxismo destaca, por un lado, las aportaciones de autores como Lenin. "Precisa que el artífice

[6] Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo.* Empresa Editora Amanta, *Obras Completas,* volumen 5, p. 44.

[7] Ob. cit., p. 126.

[8] Ob. cit., p. 168.

[9] Ob. cit., p. 43.

[10] Guadarrama, Pablo. "Mariátegui y la actual crisis del marxismo", en *América Latina: marxismo y posmodernidad.* Universidad INCCA, Bogotá, 1994, p. 153.

de la revolución de octubre aparece incontrastablemente, en nuestra época, como el restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista, cualquiera que sean las dudas a este respecto"[11]. Aclaración válida para los dubitadores actuales, como algunos postmodernos, acerca de la vigencia de los postulados leninistas. Por otra parte, insiste en "distinguir lo que en Marx es esencial y sustantivo, de lo que es formal y contingente"[12]. Tesis aplicada a todos los marxistas; así, al reconocer el valor didáctico de la obra *La teoría del materialismo histórico*, de Nicolai Bujarin, afirma que ésta es un "catecismo"[13]. Obra también criticada por Gramsci en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* por deificar la noción filosófica de materia y vulgarizar conceptos de esta filosofía.

El espíritu analítico y crítico de Mariátegui hacia el marxismo vulgar está presente en Darcy Riveiro cuando sostiene consistentemente que el marxismo manualesco de Konstantinov[14], Makarov, Afanasiev y otros "ov" y "ev" es filosóficamente mas nocivo y conservador que algunas expresiones de la sociología académica occidental. Enfatiza que éste se "transformó en una comunión sectaria tan opresiva como cualquier culto fanático"[15], y que "lo paradógico es que esta concepción teórica, nominalmente revolucionaria, resulta con frecuencia ultraconservadora".[16] Esta crítica, como en Mariátegui, persigue la asimilación del humanismo en las diferentes corrientes filosófico-sociales y recuperar la esencia humanista del marxismo originario.

[11] Mariátegui, J. C. *Defensa del marxismo*, ed. cit., pp. 21-22.

[12] Ob. cit., p. 20.

[13] Ob. cit., p. 98.

[14] Riveiro, Darcy. *Las Américas y la civilización.* Ediciones Casa de las Américas, La Habana, 1992, p. 50.

[15] Ob. cit., p. 52.

[16] Ob. cit., p. 18.

1.2 La economía y las circunstancias

En relación al propio Marx Mariátegui específica que "si algo ha echado de menos [...], ha sido un insuficiente espíritu jurídico"[17], respecto a los problemas del proyecto de la sociedad socialista, aunque aclara que Marx no las ignoró. Llama la atención, al mismo tiempo, que "aquellas fases del proceso económico que Marx no previó [..] hay que desistir de consultarlas, como si fueran las memorias de una pitonisa"[18]. Está pensando, sobre todo, en las particularidades económicas del capitalismo del siglo XX que el autor de *El capital* no vivió y no pudo explicar, por consiguiente.

El capitalismo contemporáneo con su desarrollo desigual lleva a reflexionar a Mariátegui en torno al proyecto de creación del socialismo en países atrasados como los de América Latina. Fundamenta que "la función de la idea socialista cambia en los pueblos política o económicamente atrasados"[19]. Y reclama: "no queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heróica. Tenemos que darle vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, el socialismo indoamericano [y latinoamericano]. He aquí una misión digna de una generación nueva"[20].

[17] ———— *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* cit, p. 91.

[18] ———— *Antología* (Introducción y compilación de textos por Juan Marchena). Ediciones de Cultura Hispana, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1988, p. 98.

[19] ———— *Peruanicemos al Perú.* Empresa Editorial Amanta, *Obras Completas*, tomo 11, Lima, Perú, 1970, p. 75.

[20] ———— "Aniversario y balance" en *Marxistas de América.* (Antología sobre Julio Antonio Mella, José Carlos Mariátegui, Aníbal Ponce y Juan Marinello, nota de presentación y selección de Mercedes Santos Moray). Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1985, p. 152.

Toma en consideración a Lenin en cuanto a la teoría del "período de transición del capitalismo al socialismo" al afirmar: "los soviets, que al respecto pueden invocar una variada y extensa experiencia, han sostenido, en la última conferencia Económica Europea, el principio de coexistencia legítima de estados de economía socialista con los estados de economía capitalista[21]. Esta verdad teórica acerca de la coexistencia de la economía capitalista con la naciente economía socialista fue negada generalmente después de la muerte de Lenin por el marxismo institucionalizado y el ex-sistema socialista.

Aquella tesis de Mariátegui que habla de la economía capitalista como una necesidad regular para el desarrollo de la sociedad socialista había sido expuesta por Lenin en varios artículos, particularmente en el proyecto de la "Nueva Política Económica". En este proyecto se admiten junto a la economía socialista tipos de economía capitalista[22] como el capitalismo de Estado y la pequeña producción mercantil[23]. Lenin llamó a asumir los logros económicos del "capitalismo más culto y adelantado"[24] como el de Occidente. Precisó que "el capitalismo de Estado es incomparablemente superior, *desde el punto de vista económico*, a nuestra economía [socialista] actual"[25].

Explica que el capitalismo es un mal porque genera explotación y desigualdad social, pero en condiciones de países atrasados que pretenden construir el socialismo es un bien para poder arribar a esta sociedad. Un bien porque brinda desarrollo de las fuerzas productivas, tecnología de

[21] ———— *Antología*, ed. cit., p. 99.

[22] Lenin, V. I. en Marx, Engels y Lenin. *Sobre el comunismo científico.* Editorial Progreso, Moscú, 1976, p. 265.

[23] Ob. cit., p. 329.

[24] Ob. cit., p. 326.

[25] Ob. cit., p. 327.

avanzada, experiencia laboral y eficacia productiva, capital y productos para satisfacer las necesidades de la población.

Estas fundamentaciones son valoradas por Mariátegui, pero las desarrolla creadoramente en consonancia con la realidad histórica y social de América Latina y el Perú. Bajo la sección *Peruanicemos al Perú* de la *Revista Mundial*, publica el artículo "Principios de política agraria nacional"[26], considerado por él como un apéndice o complemento del ensayo "El problema de la tierra" editado también en *Mundial* y después como parte de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.*

Traza en estos principios de la política agraria parte importante de las bases económicas del socialismo americano al proponer:

1. La ley de la nacionalización de la tierra. Esta en la teoría y en la práctica debía adaptarse a las necesidades concretas de la economía del país y contemplaba la indemnización. Asimismo necesitaba del aparato político–jurídico para su implementación.

2. A partir de la expropiación de los latifundios se efectuará el fomento, desarrollo y protección de la comunidad indígena, problema económico esencial para integrar el indígena campesino a la sociedad y la vida nacional.

3. Se exceptúan de la nacionalización la explotación capitalista de los fundos en los cuales la agricultura está industrializada; y en tanto siga siendo la más eficiente y no pierda el carácter progresista. El Estado debe ejercer control sobre ella, así como fijar un sistema de impuestos.

[26] Mariátegui, J. C. *Peruanicemos al Perú*, ed. cit. pp. 109-111.

4. También se exceptúan de la expropiación los pequeños y aún medianos productores si tienen presencia real y productiva.

5. La pequeña propiedad encuentra posibilidad y razones de fomento donde existan factores económicos y sociales para su desarrollo.

6. Confiscación de las tierras baldías por el Estado y creación de cooperativas técnicamente capacitadas.

7. Los fundos pertenecientes a grandes rentistas rurales en improductivos pasarán a manos de sus arrendatarios en términos de usufructo, fijándose extensión y código de explotación de los recursos.

8. Crédito agrícola controlado y dirigido por el Estado a partir de la creación del Banco Agrícola Nacional.

9. Organización de la enseñanza agrícola en escuelas prácticas o granjas escuelas.

El desarrollo agrícola debía ir acompañado del desarrollo industrial armónico para escalar el progreso social. Como esclarecimiento final apunta: "quiero que no se diga que de mi examen crítico de la cuestión agraria peruana se desprenden sólo conclusiones negativas o proposiciones de un doctrinarismo intransigente"[27]. Sabía conscientemente que estaba innovando frente al marxismo dogmático oficialista. Esta creatividad es destacada por Libardo González al indicar que "el gran marxista peruano se adelantaba a lo que hoy encontramos en América Latina con la pervivencia de una economía campesina que sostiene niveles de productividad y de buena calidad en los productos básicos, contra la tecnología que destruye la tierra, contamina el ambiente

[27] Ob. cit., p. 112.

y lanza al hambre a millones de seres humanos en todo el mundo"[28].

Da la posibilidad de desarrollar en dependencia de las circunstancias histórico-concretas de cada país la teoría económica socialista. Esta, la versión mariateguista, está por realizar. Conserva toda la vigencia y actualidad ya que las condiciones económicas del capitalismo latinoamericano no han variado esencialmente como lo confirma la reciente rebelión indígena campesina en Chiapas México y el socialismo en su práctica las ignoró. Y, hay que decir, en diferentes casos, que el desconocimiento teórico, el olvido y la eliminación de estas tesis de Lenin y Mariátegui en la práctica económica de los países socialistas es una de las causas económicas de la caída del socialismo, la crisis y el retroceso económico-social.

La ignorancia teórica al interior del marxismo tiene consecuencias práctico-sociales graves. Carlos Rafael Rodríguez, profundo conocedor del marxismo y de Mariátegui, llama la atención que, "no hay marxismo más peligroso que el marxismo que no llega a ser marxismo del todo, es decir, el marxismo de los que conocen imperfectamente [y aplican mal] a Marx, Engels y Lenin"[29] y sus auténticos continuadores como Mariátegui.

1.3 Determinismo, acción recíproca y libertad

En la polisemia de la teoría económica y filosófica marxista aclara Mariátegui que el marxismo no es pan-economicismo o determinismo mecanicista. Así explica que una "actitud frecuente de los intelectuales que se entretienen en

[28] González, Libardo. "Mariátegui, teórico de la economía", en *Revista Izquierda*, 25 de junio de 1994, Bogotá, p. 9.

[29] Rodríguez, Carlos Rafael. "José Martí, contemporáneo y compañero", en *Letra con filo*, tomo 3, Ediciones Unión, UNEAC, La Habana, 1987, p. 210.

roer la bibliografía marxista, es la de exagerar interesadamente el determinismo de Marx"[30]. Esta acusación que impugna es válida por cuanto el determinismo marxista clásico no es determinismo mecanicista o fatalista; aunque no es menos cierto que existe hasta hoy un marxismo manualesco y panfletario de mala calidad, que exageró el papel del factor económico en las relaciones sociales e ignoró el planteo de Marx, desde el determinismo, sobre el concepto de *acción recíproca*[31] para explicar las acciones y reacciones entre lo económico y los otros factores sociales como la política, el derecho, la religión, la filosofía, etc.

El concepto de acción recíproca fue retomado por Georg Lukács, en 1919, en el ensayo "Qué es el marxismo ortodoxo?", publicado después como parte integrante del libro *Historia y conciencia de clase*, cuya primera edición es de 1923 por la editorial "Malik" de Berlín. Tal parece que Mariátegui no conoció este libro, condenado por hereje en 1924 por la Internacional Comunista. Sin embargo, en cuanto al determinismo, llega a la misma conclusión que el pensador húngaro y el Marx de los trabajos tempranos, que tampoco conoció por no haber sido publicados estos trabajos para su época.

Al puntualizar Mariátegui el juego dialéctico de la determinación y la acción acota que "el marxismo, donde se ha mostrado revolucionario –vale decir donde ha sido marxismo– no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido"[32]. Precisa que "el carácter voluntarista del marxismo no es, en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica que su fondo determinista"[33]. Rescata para el marxismo auténtico, en los marcos del determinismo histórico dialéctico, la voluntad humana en las acciones recíprocas de las relaciones económicas y las demás relaciones sociales como la política y el derecho. La reacción contra el determinismo mecanicista marxistoide es destacada por Michael Lowy al apuntar que "hay que entender ese voluntarismo ético-social de Mariátegui como una reacción contra la versión economicista y materialista vulgar del marxismo. En ese sentido el pensamiento marxista de Mariátegui presenta parecidos notables con el 'fichteanismo' del joven Lukács y el 'bergsonismo' del joven Gramsci, también formas de revuelta antipositivista contra el marxismo ortodoxo de la II [y III] internacional"[34].

Llama a tener en cuenta que toda determinación y *acción históricas* tienen como fundamento la voluntad y subjetividad. La libertad como su resultado sólo se da como grados históricos del progreso social en un *aquí* y un *ahora*. Conceptúa que "la libertad varía, [...], con las edades [sociales], los pueblos y los climas. Consustanciar la idea abstracta de libertad –aclara– con las imágenes concretas de un gorro frigio –hija del protestantismo y el renacimiento y de la revolución francesa– es dejarse coger por una ilusión que depende tal vez de un mero, aunque no desinteresado, astigmatismo filosófico"[35]. Aquí la libertad como fin es recusada y se propugna una libertad como correlato del fin como medio y del medio como fin.

Esta comprensión de la libertad está fundada en la historicidad del método dialéctico.

[30] ———— Mariátegui, J.C. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 65.

[31] Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase.* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970, p. 47.

[32] Mariátegui, J. C. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 67.

[33] Ob. cit., p. 53.

[34] Lowy, Michael. *El marxismo en América Latina.* Ediciones Era, México, 1980, p. 21.

[35] ———— *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit., p. 81.

1.4 El método dialéctico y la teoría

La dialéctica como método es examinada como aspecto principal del *corpus* filosófico marxista. En varios escritos puntualiza este argumento. Así dirá: "el marxismo nos satisface por eso: porque no es un programa rígido sino un método dialéctico"[36]. En otro momento, en torno a esta idea, es más enfático al proclamar que "el marxismo, del cual todos hablan pero muy pocos conocen y, sobre todo comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico"[37]. No hay duda que reclama un mayor estudio de la filosofía marxista y, particularmente, del método dialéctico. Coincide, una vez más con Lukács, en concebir, esencialmente, el pensamiento filosófico marxista desde el método dialéctico, desdeñando el sistema. "Marx –dice–, nunca se propuso la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, [...]. Su obra, en parte, es filosofía, porque no se reduce a los sistemas propiamente dichos"[38].

En estas consideraciones de ambos pensadores hay cierta sobrevaloración del lugar del método filosófico dialéctico. Aunque, es necesario aclarar que, la defensa del método dialéctico iba contra la visión dogmática de cierto tipo de marxismo.

El rechazo a los sistemas filosóficos está dado porque éstos, generalmente, han sido sistemas cerrados y han caído dogmáticamente en una verdad de última instancia o verdad absoluta, mas, tanto en Lukács como en Mariátegui encontramos la exposición de conceptos teóricos sistemáticos que plantean la necesidad de un sistema filosófico marxista

[36] ———— "Indología por José Vascocelos", en *Marxistas de América*, ed. cit., p. 91.

[37] ———— "Mensaje al congreso obrero", en *El problema de la Tierra y otros ensayos*. Editora Popular de Cuba y del Caribe, La Habana, 1960, p. 52.

[38] ———— *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 40.

abierto a toda realidad y teoría que enriquezcan la teoría de Marx.

Plantea la necesidad de una revisión o *revisionismo positivo* del marxismo, diferente al revisionismo nihilista que termina negando a Marx tras la pretendida actualización. Explicita que "la verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios"[39].

La revisión, que sustenta Mariátegui es una continuación y renovación de la obra de Marx en correspondencia con las exigencias de la realidad contemporánea. Este hecho no significa para él renegar del marxismo-como lo hacían en su época o lo hacen hoy cierto tipo de intelectuales vergonzantes. Ante éstos afirma que "mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx [éste] sigue siendo válido"[40], como en las condiciones actuales.

Tras esta lógica recusa las pretensiones de aquellos que como el socialista belga, Henri de Man, negaban vigencia a la filosofía de Marx. Opone a *Más allá del marxismo* de Henri de Man *Defensa del marxismo*, trabajo valorado por Adolfo Zamora como "el primer monumento doctrinario [teórico] del marxismo en América"[41] en el campo del materialismo filosófico.

[39] Ob. cit., p. 20.

[40] Ob. cit., p. 46.

[41] Zamora, Adolfo. "Mariátegui", en *Revista de Avance*, No. 47, tomo 5, La Habana, 15 de junio de 1930, p. 18.
Este número de la *Revista de Avance* está dedicado a recordar la desaparición e importancia de José Carlos Mariátegui. En el volumen aparecen: "Un estilo", Medardo Vitier; "Mariátegui", Adolfo Zamora; "Hombre de letra viva", Félix Lizaso; "Meditación del impedido", Francisco Ichaso; "Su ejemplo", Lino Novás Calvo; "La palabra sola", Jorge Mañach; "El amauta José Carlos Mariátegui", Juan Marinello; "Una palabra sobre Mariátegui", Waldo Frank.

En *Defensa del marxismo* sustenta: "en vez de procesar al marxismo por retraso o indiferencia respecto a la filosofía contemporánea, sería el caso, más bien, de procesar a ésta por deliberada y miedosa incomprensión de la lucha de clases y del socialismo"[42]. Aserto vital para desenmascarar algunas incosistencias teóricas de la filosofía contemporánea, particularmente de algunos representantes del postmodernismo como Francis Fukuyama, Gianni Vattimo o Jean-Francois Lyotard que enarbolan la muerte del sujeto, el funeral de la ideología y el ocaso de la lucha de clases. Tesis postmodernas tan sólo válidas para el marxismo doctrinal y aquel socialismo que cada vez devino más "ismo" y menos social. En tanto al Marx histórico habrá que decir en el espíritu de Mariátegui ¡El muerto que matáis goza de buena salud!

1.5 La objetividad y la subjetividad

En el autor de *Defensa del marxismo* no ocurre lo que en el marxismo sectario o ciertos tipos de filosofía occidental contemporánea. Su pensamiento, desde el marxismo, asimila las realizaciones positivas de cualesquiera filosofía occidental. Afirma que "tal como la metafísica cristiana no ha impedido a Occidente grandes realizaciones materiales, el materialismo marxista compendia [...], todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica en nuestra época"[43]. Asume la defensa de la subjetividad en el materialismo filosófico marxista clásico al sostener que, "la primera posición falsa [...] es la de suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales"[44]. Supera "toda reducción positivista o

[42] Mariátegui, J. C. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 45.

[43] Ob. cit., p. 104.

[44] Ob. cit., p. 103.

sociológica del marxismo"[45] vulgar como fundamenta Antonio Melis.

En verdad, el materialismo filosófico marxista como nuevo tipo de materialismo es un *materialismo práctico de la subjetividad;* tal como se enuncia en la *Tesis I sobre Feuerbach* de Marx, se presenta ya en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, se concreta en *La ideología alemana* y también se expone en *El capital*. Los trabajos juveniles de Marx como los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* no fueron conocidos por Mariátegui, por eso asombra la coincidencia con el Marx de la exposición y defensa de la subjetividad en el materialismo filosófico.

Mariátegui constata los cimientos de la subjetividad expuestos por el marxismo, pero advierte que tales cimientos debían erigirse en columnas de la arquitectura del edificio filosófico marxista. Argumenta en oposición al frío objetivismo hechológico determinista y mecanicista: "en concepto mío", [...] considero evidente el lirismo de todas las más generales reconstrucciones históricas. La historia en gran porción, es puro subjetivismo, y en algunos casos, es casi pura poesía"[46]. El subjetivismo que defiende no es la ideación pura del idealismo subjetivo sino la defensa de los estados noéticos-espirituales de la actividad humana creadora para un materialismo práctico de la subjetividad.

Tras esta lógica subraya la necesidad de desarrollar la subjetividad-espiritual. Indica la necesidad de "atender más cuidadosamente [...] los elementos espirituales del trabajo"[47] y otros aspectos de la vida social. Este mismo reclamo de

[45] Melis, A. "Mariátegui, primer marxista de América", en *Ideas en torno de Latinoamérica.* UNAM- UDUAL, México, 1968, tomo II, p. 1451.

[46] Mariátegui, J. C. *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., p. 63.

[47] ———— *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 28.

desarrollo de la subjetividad en el marxismo, más recientemente, lo han hecho el polaco Adam Schaff[48], el norteamericano Sidney Finkelstein[49] y el alemán Herbert Marcuse[50]. El llamado "vacío" de subjetividad en el marxismo es lo que permitió a Jean Paul Sartre intentar "rellenar" las lagunas del marxismo desde el existencialismo. Sin embargo, Mariátegui no sólo propugnó el desarrollo de la subjetividad humana sino que es uno de los primeros marxistas, y en América Latina el primero, que desarrolla y sistematiza la subjetividad creadora.

Una de las instancias de la concepción del hombre y la subjetividad que es foco de su pensamiento es la moralidad. Recuerda que "no son nuevos los reproches al marxismo por su supuesta anti-eticidad, por sus móviles materialistas, por el sarcasmo con que Marx y Engels trataron, en sus páginas la moral burguesa"[51]. A estas falacias contesta que la nueva moral no debe burcarse en los grandilocuentes decálogos, ni en las especulaciones filosóficas abstractas sino en las relaciones sociales justas como expresión del bien moral. Y ante las variantes de un proyecto socialista ético abstracto, que subsiste hasta hoy, proclama la moral

[48] "La filosofía marxista debe abordar urgentemente y en mayor escala los problemas del individuo y de su suerte, a los que ha descuidado y que encuentran hoy tan profundo eco social". Adam Schaff. *La filosofía del hombre.* Editorial Lautaro, 1964. p. 67.

[49] "Donde si pone Sartre el dedo en la llaga es en el hecho de que, en el período relativamente corto, pero trascendental, que se inició con *El Capital*, los principales pensadores marxistas se han consagrado más a las cuestiones económicas y políticas que a las psicológicas. No obstante, el marxismo está lejos de encontrarse en blanco en materia de psicología. Sidney Finkelstein. *Existecialismo y alienación en la literatura norteamericana.* Instituto del libro, Arte y Sociedad, La Habana, 1968, p. 148.

[50] Véase Herbert Marcuse. *Eros y civilización: una investigación filosófica sobre Freud.* Editorial Joaquín Mortiz, México, 1965. Y *Marx y el trabajo alienado*, Buenos Aires, CEPE, 1972.

[51] Mariátegui, J.C. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 55.

de los productores[52] como medio para llegar al fin del humanismo. Critica la concepción socialista donde el movimiento es todo y el fin nada.

1.6 El mito y la religión

Entre los aspectos socio-espirituales presta suma importancia a los mitos y la religión.En los análisis que efectúa, pone en claro el carácter histórico-específico y las funciones de la religión en las etapas de la historia. En los ensayos dedicados a la realidad peruana, y por extensión latinoamericana, distingue la religión opresiva de los conquistadores de espada y cruz de la religión fraterna del amor al prójimo que en América tuvo como clímax al Padre de las Casas[53], en quien florecieron las mejores virtudes del misionero español. También destaca como hecho religioso positivo en la colonia las Misiones Jesuitas del Paraguay, que se extendían más allá de los límites de esta región y país.

Late en el espíritu de análisis la distinción teórico filosófico que aporta Enrique Dussel, al diferenciar el pensador argentino la religión supraestructural[54] –justificadora de la dominación– de la religión como infraestructura, ésta última como fraternidad, amor y libertad entre los hombres.

Ya Mariátegui, en 1928, en aportadora reflexión afirma que "el concepto de *religión* ha crecido en extensión y profundidad. No se reduce ya la religión a una iglesia y un rico. Y se reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de la que le atribuían, con

[52] Ob. cit., p. 57.

[53] ———— *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit., p. 192.

[54] Dussel, Enrique. *Filosofía ética latinoamericana V.* (Arqueología latinoamerican. Una filosofía de la religión antifetichista). Universidad Santo Tomás, Centro de Enseñanza Desescolarizada, Bogotá, 1980, p. 116.

radicalismo incandescente, gentes que identificaban religiosidad y oscurantismo"[55].

Recusa la actitud de algunos pensadores racionalistas decimonónicos que pretendían disolver la religión en la racionalidad filosófica. Y crítica, también, el anticlericalismo nihilista que no distingue instituciones y creencias religiosas. Así expresa que Manuel González Prada se engañaba cuando predicaba antirreligiosidad.

Contribuye al esclarecimiento de la relación marxismo y religión al sostener que "el socialismo, conforme a las conclusiones del materialismo histórico-[...], considera las formas eclesiásticas y doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico-social que las sostiene y produce. *Y se preocupa por tanto, de cambiar éste y no aquellas*"[56]. (La letra subrayada es nuestra). Esta última parte de la tesis nunca fue tenida en cuenta por las sociedades socialistas; en la mayoría de los casos se quiso desarraigar la religión, y en el menor se discriminó.

Explicó, sin ser escuchado, que la crítica revolucionaria no regatea ni impugna las religiones y las iglesias; y no pasa por alto el lugar y los servicios prestados por religiones específicas o sectores religiosos a la humanidad.

Realiza, en este orden de examen una crítica al entonces socialismo soviético y las prédicas marxistas ortodoxas basadas en el ateísmo y en la consideración que la religión es reaccionaria. Discrepa al apuntar: "poco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda que la religión es el opio del pueblo"[57]. Se opone a este tipo de fanatismo

[55] Mariátegui, J. C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* ed. cit., p. 180.

[56] Ob. cit., p. 216.

[57] Ob. cit., p. 300.

ateomecanicista porque apreció que tal propaganda en la práctica del socialismo y la *praxis* teórica de los Partidos Comunistas afectaba la credibilidad del proyecto socialista, tal como los hechos lo han demostrado lamentablemente.

En enfrentamiento a la fórmula de los que identificaban socialismo con ateísmo argumenta que una revolución es siempre esencialmente religiosa y que el comunismo es esencialmente religioso. Afirmaciones demasiado categóricas, pero esenciales porque tienen en cuenta el papel de la masa de creyentes para hacer la revolución y construir una sociedad más justa, sobre todo en las condiciones de América Latina. La religión es concebida como un sentimiento de fraternidad y una creencia colectiva que se realiza en la práctica. La ortopraxis es lo que lo diferencia de las concepciones mesiánicas de la religión y de la religión del amor contemplativa de Feuerbach.

Hoy día algunos teólogos y filósofos de la liberación como Gustavo Gutiérrez, Samuel Silva Gotay, Leonardo Boff,[58] Fernando Cardenal y Enrique Dussel coinciden con estas ideas. Precisamente, Mariátegui, con aportación filosófica, precisa que "la palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia"[59]. La religión en la filosofía mariateguiana ensancha su valor y contenido porque cobra una dimensión histórica, social y práxica como se preludia ya en los pasajes bíblicos del *Exodo*, los *Proverbios* de Lemuel, los *Evangelios* de *Mateo* y *Lucas* y los *Gálatas*.

[58] Leonardo Boff plantea: "advertimos que el ideario cristiano es más afín al socialismo que al capitalismo". Leonardo Boff. "Teología y espiritualidad", en "Documentos sobre teología de la liberación". *Cuadernos de nuestra América*, Volumen III, No. 5, enero-junio de 1986, La Habana, p. 243.
También expresan similar criterio Frei Betto y Fidel Castro en *Fidel y la religión* (conversaciones con Frei Betto). Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 1985, pp. 17-20.

[59] Mariátegui, J. C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit., p. 300.

Las tesis de Mariátegui en torno a la relación marxismo y religión no fueron asumidas, generalmente, por los marxistas y los Partidos Comunistas en América Latina. En los análisis de estos temas estaba ausente el pensador peruano. Incluso, contemporáneamente, en las importantes y aclaradoras conversaciones de Frei Betto y Fidel Castro que dieron lugar al libro *Fidel y la religión*[60], con miras a Cuba y América Latina, Mariátegui sigue estando ausente.

El mito, como la religión, ocupó su meditación teórica. Se aprecian diferentes influencias como la de Nietzsche, Sorel y la mitología antigua. "El mismo mito, –afirma– la misma idea, son agentes de otros pueblos, de otras viejas razas"[61]. El mito en su acepción incorpora lo espontáneo, la voluntad, la creencia colectiva, la acción transformadora de la realidad y el optimismo histórico. Habla de los *mitos revolucionarios* como un *nuevo tipo de mito* donde se contienen "las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico"[62]. "El mito mueve –insiste– al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico"[63], pues esclarece que, "los pueblos capaces de victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario[64]. Conceptúa el mito en aras de humanizar el Hombre en una relación armónica hombre-naturaleza y hombre-hombre, reintegrando en el nuevo mito aspectos de la mitología americana, azteca e incaica, oriental y occidental como los mitos de Nietzsche y Sorel; pero todas estas determinaciones mi-

[60] Véase *Fidel y la religión*, ed. cit.

[61] Mariátegui, J. C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit., p. 28.

[62] ———— *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 21.

[63] ———— "El mito y el hombre", en *Obras*. Casa de las Américas, La Habana, 1982, p. 413.

[64] ———— *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Empresa Editora Amauta, *Obras completas*, tomo 3, Lima, 1959, p. 19.

tológicas son superadas por Mariátegui al conferirle al mito el optimismo histórico, la práctica revolucionaria transformadora y el pueblo como objeto y sujeto de su existencia. El nuevo mito debía tener su encarnación social en la revolución. En esto se diferencia de las nuevas concepciones del mito en América Latina que tienen lugar hoy en el sector de la filosofía inculturada en la filosofía latinoamericana de la liberación.

1.7 Cambio social y actores históricos

La revolución en las condiciones de América Latina es vista como una necesidad histórica para cancelar la estructura de dependencia económica, política y cultural. Con óptica propia elucida el fenómeno de la revolución al escribir: "tenemos que restituirle su sentido estricto y cabal, pues la concepción de la revolución se prestaba, y se presta a equívocos"[65]. En desacuerdo con el sectarismo marxista doctrinario reinante en la época puntualiza: "a esta palabra [revolución socialista], agregad, según sea los casos, todos los adjetivos que queráis; antimperialista, agraria, nacional-revolucionaria. El socialismo los supone, [...], los abarca a todos"[66]. Incorpora a ésta como aspecto teórico novedoso el *problema nacional-popular*.

En la tematización de la revolución y los actores, sujetos o fuerzas motrices de la misma aprecia la importancia de la clase obrera según la clásica concepción marxista. "En contravía de Haya de la Torre, que subestimaba el potencial revolucionario del proletariado y le adjudicaba a los indígenas y campesinos una función subalterna, Mariátegui los señalaba como fuerzas decisivas de la revolución, [aunque no de manera absoluta], y a dicha finalidad consagró su

[65] ———— "Aniversario y balance", en *Marxistas de América*, ed. cit., p. 151.

[66] Ibíd.

inteligencia y sus energías"[67]. Sin negar la función del proletariado en la revolución, aboga por ampliar los actores históricos en las condiciones de América. Incorpora a otros sectores y grupos sociales.

En disidencia con el acuerdo del VI Congreso de la Internacional Comunista y el axioma cerrado de "clase contra clase" enarbola la concepción realista de "juntar los afines"[68]. Constató realistamente, como señala Héctor P. Agosti, que "en la ordenación clasista [y social] de América otros eran los grupos llamados a predominar en el instante decisivo"[69] de la lucha y la creación de la nuevas sociedad. Comprendió y sustentó la idea de que no podía "haber una forma pura de dirección del proletariado"[70] en la emancipación y construcción social. Su tesis coincide con Gramsci en cuanto a un gobierno como hegemonía por consenso.

No es casual, entonces, que "concibiera peruanizar al Perú", que en su traducción exacta significa "peruanizar el marxismo; re-*crearlo* de acuerdo a las condiciones del país y la región continental. Es notable que precisara que "el marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sin descuidar ninguna de las modalidades"[71]. En esta magistral dialéctica sitúa las dos modalidades posibles y recusa, por un lado, al autoctonismo aldeano nominalista; y por el otro, el occidentrismo y el ruso-centrismo. Por eso establece "el deber de no ignorar la realidad nacional, [y] también el deber de no ignorar la realidad mundial"[72].

[67] Ruíz, María Paulina. "El proletariado peruano", en *Revista Izquierda*, 27 de agosto de 1994, Bogotá, p. 25.

[68] Mariátegui, J. C. "Un congreso de escritores hispanoamericanos", en *Marxistas de América*, ed. cit., p. 115.

[69] Agosti, Héctor P. *Defensa del realismo.* Editorial Lautaro, tercera edición, Buenos Aires, Argentina, 1962.

[70] Jaramillo, Diego. "Política y vida en el discurso de Mariátegui", *Revista Prometeo*, México, septiembre-diciembre, 1987, p. 41.

[71] Mariátegui, J. C. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 52.

Aporta para siempre el gozne dialéctico de la interrelación entre lo general y lo específico, lo ecuménico y lo nacional. Esta aportación original es valorada por Adolfo Sánchez Vásquez, con su lucidez de siempre, al concretar que "uno de los aspectos de su originalidad estriba en haberse planteado y dado nueva solución al problema de la latinoamericanización del marxismo"[73].

Este tipo de reflexión teórica era nueva. Surgía como análisis de la realidad para ser realidad del análisis. Este enfoque teórico creador en torno a la revolución y el socialismo encontrará su similar, años después en Rodney Arismendi en el libro *Problemas de una revolución continental*[74], libro que levantó la polémica en los partidos comunistas en los años sesenta y setenta tal como antes las habían suscitado las ideas de Mariátegui.

A diferencia de los marxistas que construyeron una metafísica idealista y mesiánica del papel del proletariado en la historia contemporánea, llama la atención que "el proletariado, lo mismo que la burguesía, tiene sus elementos disolventes, corrosivos, que inconsecuentemente [o conscientemente] trabajan por la disolución de su propia clase"[75]. Pronosticó, así, las degradaciones de sectores de la clase obrera en el socialismo, que se corrompieron en la práctica del mismo. La reflexión sobre la burocratización del prole-

[72] ———— *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., p. 27.

[73] Sánchez Vásquez, A. "El marxismo en América Latina", en *Casa de las Américas*, ed. cit., p. 8.

[74] Arismendi, Rodney. *Problemas de una revolución continental.* Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, Uruguay, 1962, pp. 56, 282-283, 476.

[75] Mariátegui, J. C. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 56.

tariado europeo tiene actualidad al decir que "las derrotas, los fracasos del proletariado europeo tienen su origen en el positivismo mediocre con que pávidas burocracias sindicales y blandos equipos parlamentarios cultivaron en las masas una mentalidad sanchopancesca y un espíritu poltrón"[76].

Este conjunto de tesis fueron declaradas heterodoxas en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de junio de 1929 en Buenos Aires, que se regía por los cánones de la Comintern. Mariátegui reacciona y, todo indica que, preparó un conjunto de escritos para un libro donde replicaba a la fosilización del marxismo del Buró de la Comintern Sudamericano. Este "libro perdido" fue anunciado a su posible editor, Samuel Glusberg, al anticipar que estaba "exento de todo pedantismo doctrinal y de toda preocupación de ortodoxia"[77]. No es casual que hubiera aclarado: "creo haber dado algunas pruebas de mi aptitud para pensar con cabeza propia"[78].

1.8 Pensar con cabeza propia la realidad latinoamericana

El esclarecimiento en el campo de la teoría iba dirigido no sólo a los marxistas dogmáticos, sino también contra los apristas y los escépticos que cuestionaban la posibilidad de crear el socialismo en el Perú. A éstos constesta que el socialismo no es exógeno a esta realidad, pues "el socialismo, [...], está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, [...] la inkaica"[79].

[76] Ibíd.

[77] Citado por Juan Marchena. *Antología*, ed. cit., p. 23.

[78] Ob. cit., p. 66.

[79] ———— "Aniversario y balance", en *Marxistas de América*, ed. cit., p. 152.

Desde la perspectiva del marxismo, re-creado a las condiciones del Perú y América Latina, plantea, y ese es uno de sus *principales méritos teóricos*, la liberación social como problema *nacional-popular* que incluye la situación del indio. Piensa, como José Martí, que sin la incorporación del indio a la vida nacional de América Latina ésta no podía avanzar integralmente en la escala del desarrollo social. Concreta que "la valorización justa de lo indígena [se da] por la vía del socialismo"[80].

En contraposición a las valoraciones idealistas y románticas del problema indígena insiste que la solución no es sólo educacional, moral, administrativa, de comunicación o étnica sino esencialmente social, de incorporación a la vida activa de la nación no "en sí" sino "para sí". Enfatiza que "todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico social, son otros tantos estériles ejercicios teoréticos"[81] como mera *praxis* de la filosofía alejados de la filosofía de la *praxis*.

A través de la polémica con Aguirre Morales y Víctor Andrés Belaúnde desarrolla la idea de la conjunción natural del comunitarismo incaico con el socialismo. Apunta las diferencias históricas entre uno y otros tipos de sociedad. "El comunismo moderno –escribe– es una cosa distinta del comunismo incaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender, el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyo. Uno y otro comunismo son el producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a diferentes épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones históricas. La de los Incas –continúa– fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial.

[80] ———— *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit., p. 28.

[81] ———— Ob. cit., p. 27.

En aquella el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencialmente dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y espacio"[82], concluye.

Rechaza del comunitarismo del Hombre del Tahuantinsuyo el gobierno autocrático de los Incas y los diferentes grados de servidumbre; en tanto asume la cooperación común del trabajo, el no atesoramiento de los bienes y la tierra , y una distribución material equitativa, una especie de *ayllu*. Ramón García aclara, en base a Mariátegui, que "lo que caracterizó al Tahuantinsuyo no fue su técnica de producción alcanzada sino su sistema de distribución"[83]. La justificia distributiva incásica, no la aristotélica, es lo que destaca con vigencia histórica Mariátegui del Tahuantinsuyo. Y rechaza la autocracia despótica de los emperadores Incas.

Para aquellos que pensaban que él abogaba por un socialismo arcaico esclarecía: "Los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social, superior al orden capitalista, incumba a una masa amorfa de parias y de oprimidos"[84], sino a una sociedad de productores. Concibe el socialismo no como la consecuencia de una bancarrota automática del capitalismo; sino como el resultado de un tenaz y esforzado trabajo de ascensión social y material. Indica que "el marxismo, como especulación filosófica, toma la obra del pensamiento capitalista en el punto en que este vacilante ante sus extremas consecuencias, vacilación que

[82] Ob. cit., p. 80.

[83] García, Ramón. "Mariátegui hoy", en *Revista Izquierda*, 25 de junio de 1994, Bogotá, p. 12.

[84] Mariátegui, J. C. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 73.

corresponde estrictamente, en el orden económico y político, a una crisis del sistema liberal burgués, renuncia a seguir adelante y empieza su obra de retroceso, su misión es continuar la obra"[85] y hacer realidad el ideal del bien común que promovió la Ilustración dieciochesca.

A diferencia de los marxistas dogmáticos y de los que produjeron en la práctica del socialismo una ruptura total entre la sociedad capitalista y el socialismo, que violentaron las leyes del desarrollo social e implantaron voluntaristamente un estado de cosas por la fuerza, les aclara que, "el socialismo contemporáneo –[...]– es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de las conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea liberal hay de positivo: condena y ataca sólo lo que en esta idea hay de negativo y temporal"[86]. Elogia el ritmo y la capacidad de trabajo de la sociedad occidental, el desarrollo de sus fuerzas productivas y alcances tecnológicos. Sentenciará que "no hay salvación para indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeo u occdental"[87].

Es por sí y por su obra un "hombre total" y un "hombre intacto" como lo calificó Waldo Frank. Intacto porque muchas de sus ideas y tesis están por realizar y porque el hundimiento y crisis del socialisno no invalidan la vigencia de su pensamiento. Ya el propio Waldo Frank a raíz de su muerte advertía: "no le ha tocado ninguna de las herejías ni de los fracasos de este día. [...] está libre de las más

[85] Ob. cit., pp. 102-103.

[86] ———— *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit., p. 82.

[87] Ob. cit., p. XX.

vulgares enfermedades de nuestra intelligentsia [...] [y] está libre [también] de las demás sutilezas y destructoras dolencias [...], que tienen en peligro los movimientos radicales. [Y trasciende incólume] la sofistería, evidente en el marxismo doctrinal y en el pragmatismo liberal"[88].

El gran peruano, hijo de su tiempo y de todos los tiempos, establece una libertad teórica universal en aras de una práctica de la libertad no menos universal.

[88] Frank, Waldo. "Una palabra sobre Mariátegui", en *Revista de Avance*, No. 47, ed. cit., pp. 165- 166.

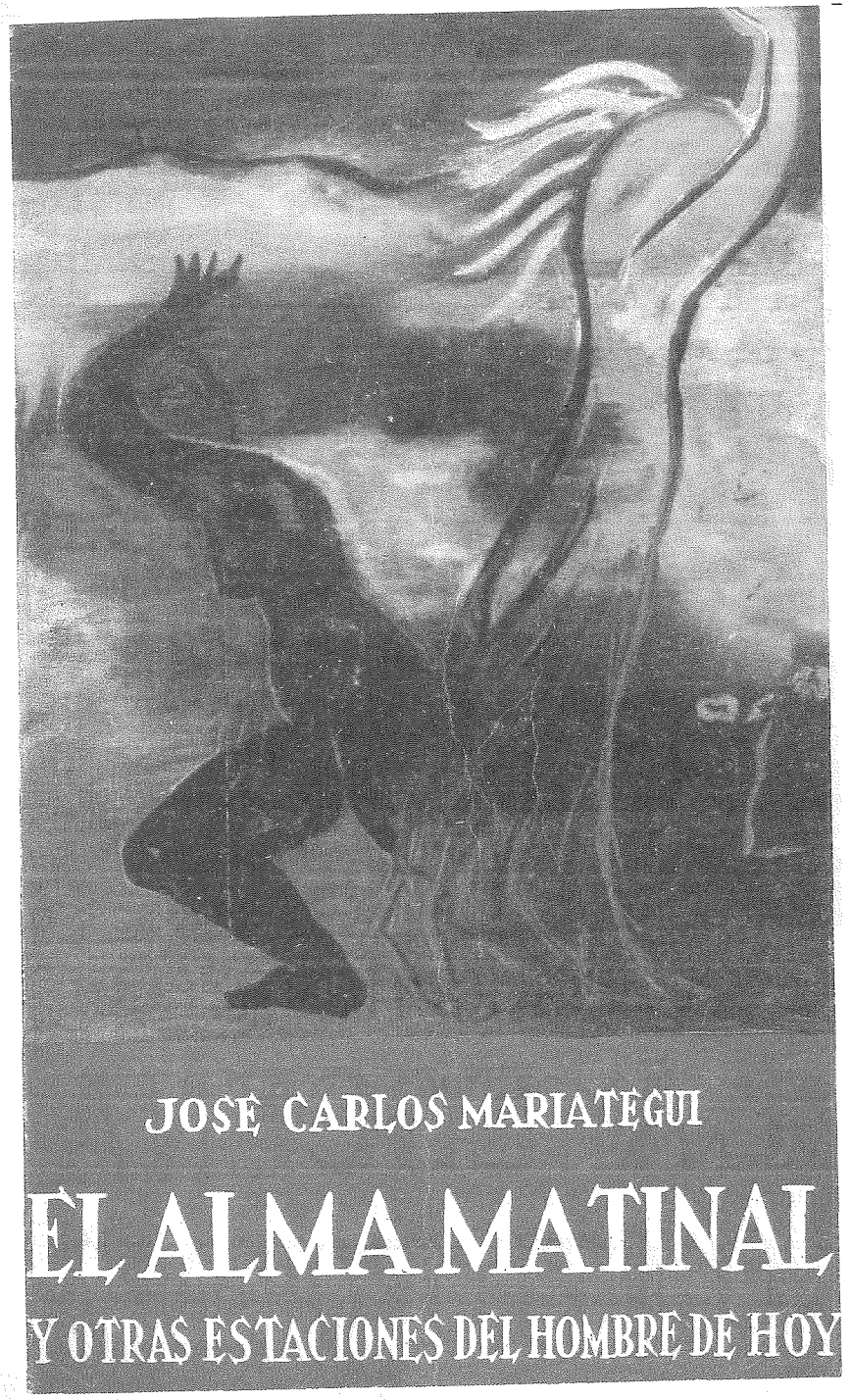
CAPITULO 2

Asunción de la filosofía y el pensamiento de occidente

2.1 La sociedad burguesa tiene filosofías afirmativas
2.2 El freudismo y el psicoanálisis
2.3 El historicismo, el pragmatismo y el nietzcheanismo
2.4 Bergson, Ortega y Gasett, Unamuno y Croce
2.5 La filosofía y la reacción

JOSE CARLOS MARIATEGUI

LA ESCENA CONTEMPORANEA



Capítulo 2

Asunción de la filosofía y el pensamiento de occidente

Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, literarios y científicos. Todo lo humano es nuestro.

Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la revolución han quedado al margen del movimiento intelectual.

He sostenido la tesis de que el iberoamericanismo no debía desconocer ni subestimar las magníficas fuerzas del idealismo que han operado en la historia yanqui.
La levadura de los Estados Unidos ha sido sus puritanos, sus judíos, sus místicos .

[Hay] filosofías afirmativas, positivas, en la sociedad burguesa.

José Carlos Mariátegui

2.1 La sociedad burguesa tiene filosofías afirmativas

A través de *la crítica* como función de la filosofía y como *método filosófico* estudia el marxismo y la filosofía occidental de la época. Llama la atención, en doble sentido, que los representantes más conspicuos e importantes del idealismo italiano de entonces, Benedetto Croce y Giovanni Gentile, habían dedicado estudios serios al fondo filosófico marxista para criticar los fundamentos materialistas de la

historia y también aprender de la filosofía de Marx. Esta misma actitud la reclama para los marxistas, para a través de la crítica como ejercicio de criterio filosófico, recursar lo pasajero, contingente y conservador de algunas filosofías de Occidente; y a la vez recepcionar las aportaciones sempiternas de estas filosofías. Esta actitud y disposición filosóficas habían sido ya señaladas en el pensamiento occidental por Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel y Bergson; y en el marxismo por el propio Marx, Gramsci, el marxismo occidental, etc.

En esta rica tradición se sitúa Mariátegui, cuando el marxismo doctrinal-dogmático rechazaba toda filosofía occidental por considerarla reaccionaria. Comprende que por muy aportativa que sea una filosofía, como lo es el marxismo, no es toda la *Filosofía*. En definitiva, hay que reconocer que las filosofías específicas o particulares tributan, todas, a la *Filosofía*, con mayúscula. Esta verdad la defiende al indicar que "a través de Sorel, el marxismo asimilaba los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx"[1].

Desde el marxismo, en clave de *electivismo filosófico*, ajeno al eclecticismo incoherente y de *status quo* puntualiza: "estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos"[2]. Y reafirma: "*todo lo humano es nuestro*"[3].

Bajo este método emprende la recepción de las teorías de Occidente. En esta asunción modélica o paradigmática de la filosofía occidental valora positivamente algunas corrientes filosóficas controvertidas. "Vitalismo, activismo,

[1] Mariátegui, J.C. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 21.

[2] ———— "Presentación de Amauta", en *Marxistas de América*, ed. cit., p. 150.

[3] Ibid.

pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la revolución –sostiene– han quedado al margen del movimiento intelectual"[4]. A pesar de las exageraciones, deformaciones y hasta aspectos conservadores en algunas de estas corrientes, y otras, hay que destacar aspectos revolucionadores; en los cuales están las contribuciones y aportaciones en la sistematización de la teoría de los valores y la creación de la axiología, desarrollos en la antropología filosófica, critica a la metafísica esencialista u ontologicista, ubicación de la importancia de la utilidad y el interés en las relaciones sociales, tematización del individuo y las generaciones, estudio de la dimensión subjetiva del hombre e incursiones y desarrollos en el campo de la lógica y la epistemología, el rescate de la intuición como *organum* del saber, etc.

Clarifica que hay también "filosofías afirmativas, positivas, en la sociedad burguesa"[5]. Extrae la conclusión sobre la base de los hechos teóricos. Sostiene que la filosofía no terminó en Marx, aún cuando éste revolucionó aquella con la concepción dialéctico materialista de la historia, pues la Historia de la filosofía no se divide maniqueamente en filosofía premarxista y filosofía marxista como hicieron, y todavía hacen, historiadores pretendidamente marxistas al soslayar las contribuciones de los filósofos posteriores a Marx. Para estos maniqueos la filosofía no marxista contemporánea es una cadena de errores, razonamiento, si se puede llamar razonamiento, absurdo, dogmático y peligroso. Aquí, a través del ejemplo modélico de Mariátegui, hay que recordar a Wenceslao Roces cuando afirmaba que el marxista que sólo marxismo sabe ni marxismo sabe. Por eso la "actualización del marxismo exige también –como precisa Michael Lowy– su "fertilización" por las formas más avanzadas

[4] ———— *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 44.

[5] ———— "La crisis mundial y el proletariado peruano", en *Marxistas de América*, ed. cit., p. 99.

y productivas del pensamiento teórico no-marxista, de Max Weber a Freud, de Marc Bloch a Karl Mannheim y de Piaget a Foucault, así como la incorporación de los resultados limitados pero útiles de los diversos sectores de la ciencia social universitaria"[6].

En esta línea señalada por Lowy se inscribe Mariátegui. Precisamente él es uno de los creadores y representantes de la tendencia de un marxismo abierto, conocedor del marxismo y de la filosofía occidental; así lo patentizan los juicios sobre las corrientes filosóficas contemporáneas y sus representantes.

2.2 El freudismo y el psicoanálisis

Entre las grandes corrientes de pensamiento examina el psicoanálisis. Muchos años antes que Erich Fromm escribiera sus trabajos recopilados en *Marxismo, psicoanálisis y sexpol*[7] y Herbert Marcuse publicara *Eros y civilización: una investigación filosófica sobre Freud*[8] y expusieran las corvergencias entre freudismo y marxismo Mariátegui en un artículo titulado "Freudismo y Marxismo" destaca las relaciones y confluencias entre Marx y Freud.

Podría sustentarse que en este tipo de estudio es un pionero o precursor sin exagerar. Ante las hiperbolizaciones de ambas teorías expresa: "la acusación de pan-sexualismo que encuentra la teoría de Freud, tiene un exacto equivalente

[6] Lowy, Michael. "Marxismo y utopía", en *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vásquez*, (Presentación y compilación por Juliana González, Carlos Pereira y Gabriel Vargas Lozano). Editorial Gribaldo, México, S. p. 388.

[7] From, Erich. *Marxismo, psicoanálisis y sexpol. Documentos.* (Compilación Hans-Peter Gente). Granica Editor, Buenos Aires, Argentina, 1972.

[8] Marcuse, Herbert. *Eros y civilización: Una investigación filosófica sobre Freud.* Editorial Joaquín Mortiz, México, 1965.

en la acusación de pan-economicismo que halla todavía la doctrina de Marx"[9].

En cuanto a coincidencias puntualiza que "Freudismo y Marxismo, aunque los discípulos de Freud y de Marx no sean todavía los más propensos a entenderlo y advertirlo, se emparentan en sus distintos dominios, no sólo porque en sus teorías hablan de humillación, como dice Freud, [...] sino [también] por su método frente a los problemas que abordan"[10].

A través del método analógico de comparación entre el inconsciente freudista y el llamado "embrujo de la ideología"[11] en el marxismo observa cierta similitud. Al referirse a la conciencia invertida y a la ideología como "falsa conciencia" nota que "el vocablo" ideología sirve para designar las deformaciones del pensamiento social y político producidas por móviles comprimidos e inconscientes en la sociedad[12]. Y refiriéndose al freudismo revela que la libido, los instintos y el subconsciente son lados de la humillación, o más precisamente enajenación. Insiste que Freud frente a los instintos sexuales coloca otros móviles potentes de rechazo y control de éstos en los cuales basa la terapia. Esboza que la libido por su profundidad no está agotada, tesis sostenida actualmente por estudiosos de Freud.

2.3 El historicismo, el pragmatismo y el nietzscheanismo

A diferencia de los marxistas que tratan peyorativamente el historicismo filosófico, reconoce que el "histori-

[9] ———— *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 81.

[10] Ob. cit., p. 80.

[11] Marx. C. y Engels, F. *La ideología aleneana.* Editora Política, La Habana, 1979. pp. 25-26.

[12] Mariátegui, J. C. *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 80.

cismo es una notoria corriente de la filosofía de la historia"[13] que, a pesar de ciertas exageraciones, contiene elementos valiosos como la función del pensamiento, la subjetividad y el examen de períodos concretos en el estudio de los hechos históricos. Se encamina, por esta vía, en la diferenciación entre lo objetivo y la objetividad. Lo objetivo es el hecho por sí mismo y la objetividad es la reconstrucción y enriquecimiento de lo objetivo por el pensamiento.

Por contrapartida al objetivismo rígido esclarece que "los recientes historiadores objetivos no sirven sino para copiar folios e infolios, los datos y los elementos que, más tarde, el ingenio lírico del reconstructor empleará, o desdeñará en elaboración de síntesis, de su época"?[14].

En la propugnación del historicismo destaca la necesidad de lo científico y lo racional. Pero, a su vez, apunta que la dimensión de lo histórico-social no se agota en la racionalidad aunque esta predomina como tendencia. Aclara que "la propia razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo"[15]. Certifica que cierto tipo de "ciencia mata la leyenda [y] destruye el símbolo"[16]. Y efectivamente, existe en la vida y la cultura un mundo símbolo que es transracional que pudo constatar en la cultura quechua y aymara de los Andes, como modelo de relación, en parte, del hombre andino con el cosmos.

---

[13] ———— *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., p. 23.

[14] Ob. cit., p. 63.

[15] ———— *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy.* Empresa Editorial Amauta, Lima, Perú, *Obras completas*, tomo 3, 1959, p. 18.
Sobre el mito en esta obra concreta que "el mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza superhumana". Mariátegui, J. C. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, ed. cit., p. 19.

[16] *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., p. 64.

En la tradición latinoamericana, con sobrevaloraciones, José Vasconcelos, Antonio Caso y Alejandro Deústua han expuesto el significado de lo simbólico. También está presente en el telurismo filosófico de pensadores sudamericanos del pasado reciente y en algunos representantes de la filosofía de la liberación[17] como Rodolfo Kusch y Carlos Cullen.

Más acertada que la concepción de los argentinos Kusch y Cullen es la reivindicación de lo intuitivo, la alegoría y lo simbólico que realizan Frei Betto[18] y Alejandro Serrano Caldera[19]. El autor de *Entre la nación y el imperio*, en espíritu mariateguiano, fundamenta la necesidad de que la epistemología de la filosofía de la historia americana integre en una síntesis la contradicción dialéctica intuición razón.

En el pragmatismo norteamericano Mariátegui reseña afirmativamente el carácter práctico y activo que se le asigna al sujeto y la concepción de la religión, particularmente la de William James, al declarar que "el pragmatismo ha sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar [que] la filosofía ochocentista se imaginó vanidosamente desalojar"[20].

---

[17] Guadarrama, Pablo; Rojas Gómez, Miguel y Pérez Villacampa, Gilberto. "El humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación", en *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina.* Editorial el Búho, Bogotá, 1993, pp. 173-201.

[18] "...los marxistas más revolucionarios y los teóricos que merecen hoy más credibilidad están de acuerdo en que no se puede construir una sociedad de pura racionalidad científica, en la que todos tengan, como quería Marx, un poco influenciado por la concepción de su tiempo, la total transparencia de la convivencia y la total racionalidad [...].
Hay dimensiones de nuestra vida que son innabarcables por la racionalidad...".
Entrevista a Frei Betto. "Debate sobre marxismo. Conversación con Frei Betto", en Revista *Casa de las Américas*, Año XXX, No. 176, septiembre-octubre, 1989, p. 121.

[19] Serrano Caldera, Alejandro. *Entre el imperio y la nación.* Editorial Vanguardia, Managua, 1988; Rojas Gómez, Miguel y otros. *Una nueva filosofía de la conciencia y la libertad* (Estudios sobre la obra filosófica de Alejandro Serrano Caldera). Editorial Universitaria, UNAM, Managua, Segunda Edición, 1994, pp. 63-70.

[20] ———— *Siete ensayos...*, ed. cit., p. 217.

Permite recordar que James dejó un trabajo clásico en esta materia: *Las diversas formas de experiencia religiosa*, donde expone el carácter meliorista y funcional de la religión por contraposición a los valores abstractos supratemporales. Rechaza James la concepción del Dios onmisciente y omnipotente en favor de un Dios finito. Para el pensador norteamericano la religión es verdadera en tanto contribuye a la vida humana. Y esta es la dimensión de la religión que defiende y expone Mariátegui como se demuestra en el capítulo anterior.

Asimismo, destaca en la cultura y la filosofía norteamericanas la función de la utilidad, sin caer en el utilitarismo grosero, y el idealismo práctico. "He sostenido la tesis –declara– de que el iberoamericanismo no debía desconocer ni subestimar las magníficas fuerzas del idealismo que han operado en la historia yanqui. La levadura de los Estados Unidos han sido sus puritanos, sus judíos, sus místicos"[21]. Refuerza la concepción de la importancia del idealismo inteligente que plantea Lenin en *Cuadernos filosóficos* al aclarar éste que el idealismo inteligente[22] está más cerca del verdadero materialismo filosófico que el materialismo estúpido o vulgar.

En las filosofías vitalistas, como las de Nietzsche, Bergson y Ortega y Gasset, admira las ideas que hablan de las personalidades creadoras en los diferentes campos de la cultura y la sociedad. En cuanto al rol de la personalidad en relación a la masa concreta que "la masa sigue siempre a los espíritus creadores, realistas, seguros, heróicos. Los mejores prevalecen cuando saben ser verdaderamente los mejores"[23]. No predomina la sobrevaloración de la personalidad fuera del contexto y la acción social. No concurre en la sobrestimación de las personalidades históricas sobresalientes como tiene lugar en Nietzsche, Carlyle y Ortega.

[21] ———— *Obras*, tomo I, Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1982, p. 455.

[22] Lenin, V. I. *Cuadernos filosóficos.* Editora Política, La Habana, 1979, p. 268.

[23] Mariátegui, J. C. "Mensaje al congreso obrero", en *El problema de la tierra y otros ensayos*, ed. cit., p. 54.

Acoge el concepto *élite*, pero le infunde un *nuevo contenido*; así expresa que "las verdaderas *élites* intelectuales operan sobre la historia revolucionando la conciencia de la época"[24]. No desdeña como los filósofos occidentales mencionados la masa con calificativos como populacho, rebaño, horda u hombre-masa destructor. Sabe que el mejor estadista, político o filosófico necesita del medio o colectivo social para realizar sus ideas, y ese es el pueblo. Por eso concluye que "el verbo necesita hacerse carne"[25].

Revaloriza la ley histórico-sociológico de la acción de la masa formulada por Marx[26] al puntualizar: "a partir del momento en que la masa, por su propio impulso, ha entrado en la historia todas las actitudes clásicas de la inteligencia han caído en descredito. Y el primer valor de la ciencia ha comenzado a ser su valor social"[27]. Sin embargo, lo atrae el creador de *La voluntad de poder* y el superhombre.

Nietzsche lo cautivó como cautivó a tantos latinoamericanos a principios de siglo. El filósofo del superhombre, tan debatido, lo sedujo con la transmutación de valores que en Perú, Cuba y otros países latinoamericanos jugó un papel progresista para atacar las corruptelas sociales republicanas y la moral de esclavos o la vieja moral colonial.

[24] ———— "El problema de las élites", en *Marxistas de América.* ed. cit., p. 161.

[25] Ibid.

[26] La ley histórico-sociológico de la acción de la masa, Marx la formula cuando sostiene que "con la profundidad de la acción histórica aumentará, por tanto, el volumen de la masa cuya acción es". Carlos Marx y Federico Engels. *La sagrada familia.* Editora Política, La Habana, 1965, p. 136.

[27] 27.Mariátegui, J.C. *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., p. 13.

Remitiéndose a Nietzsche declara: "mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino aquel cuyos pensamientos formaban un libro espontáneamente"[28]. Aflora en estas palabras el concepto de lo dionísiaco como opuesto de lo apolíneo. Recrea la dimensión de la voluntad vital nietzscheana al escribir: "si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de –también conforme a un principio de Nietzsche– meter toda mi sangre en mis ideas"[29]. La capacidad de intuición y la voluntad de vida, axiomas del autor de *Así hablaba Zaratustra* fueron un *modus viviendi* del Amauta.

Las líneas que dejó sobre D'Annuncio son también reglas para valorar la filosofía de Nietzsche. Dijo que D'Anuncio no era fascista. Pero el fascismo era d'annunciano.

Aplicada la regla al caso Nietzsche hay que aclarar que Nietzsche no fue nazi-fascista, pero el nazi-fascismo alemán fue nietzscheano. Hitler y sus teóricos desarrollaron los lados conservadores de las tesis sobre el superhombre, la bestia rubia, la voluntad del poderío, el vitalismo socialdarwinista y la guerra como higiene y virtud.

2.4 Bergson, Ortega y Gasset, Unamuno y Croce

En las valoraciones histórico-filosóficas está la capacidad de distinguir lo que contribuye a la humanización del hombre y lo que lo degrada. Distingue en un mismo pensador lo que puede haber de revolucionario de lo que es conservador, por paradójico que parezca. Los juicios vertidos en torno a la filosofía de Bergson y Ortega y Gasset así lo atestiguan. En frases lacónicas caracteriza al creador de *La evolución creadora* al destacar en él, por un lado, una "libertad creadora y una función germinal del pensamiento"[30], cuando el judío-francés plantea la intuición como método filosófico; y por otra parte, "un Bergson académico y conservador"[31] cuando arriba a conclusiones irracionalistas y agnósticas.

[28] ———— *Siete ensayos...*, ed. cit., p. XIX.

[29] Ibid.

Con Ortega polemiza acerca de la *Deshumanización del arte*, sin regatear significación a este libro y argumento, donde se aborda el hecho real de la enajenación y decadencia en expresiones artísticas concretas, declara que el filósofo hispano no diferenció en el arte moderno[32] lo que es decadencia de lo que es, concretamente, revolución artística y vanguardia; que tomó como rasgos de una revolución lo que corresponde típicamente a una decadencia.

Otra tesis orteguiana que cuestiona es aquella en la que Ortega narra que la entrada de la política en el arte acusa escrupulos de conciencia estética. Desvanece la especulación del pensador español, sustentada también hoy por algunos asépticos del arte, que el arte se sitúa más allá de la política. A éste contesta que "ningún espíritu sensible a la vida puede colocarse al margen de la política"[33]. Replica que "a los casos en que Ortega y Gasset apoya su tesis se podrían oponer innumerables casos que válidamente la aniquilan"[34]. Cita contra Ortega los casos de Wagner, Courbet, Bernard Shaw, a los que se podrían añadir Rubén Darío, Picasso, César Vallejo y otros muchos.

En la filosofía y en el arte españoles dedica también un espacio de tiempo en el tiempo del espacio a Miguel de

[30] ———— *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 126.

[31] Ob. cit., p. 121.

[32] ———— "Arte, revolución y decadencia", en *El problema de la tierra y otros ensayos*, ed. cit., p. 48.

[33] ———— "Don Miguel de Unamuno y el directorio", en *Marxistas de América*, ed. cit., p. 109.

[34] Ibid.

Unamuno. Deja un conjunto de juicios de valor sobre el gran novelista y pensador. En el terreno de la filosofía constata una "filosofía paradójica y subjetiva [...] esencialmente relativista"[35], de profunda reflexión humana y antropológica, lo que en Unamuno ha sido denominado filosofía existencial.

Por los caminos de la Filosofía del arte o Estética llega a Croce, a quien tanto admiró y del que tanto aprendió. La magistral estética crociana deja huellas en su libro *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, ensayos catalogados por el propio Mariátegui como "ensayos estéticos".

Entre los aspectos que destaca de Croce está la importancia que el italiano le concede a la crítica de arte como crítica que es, a la vez, artística, histórica, estética y filosófica. Filosófica por ser conceptuación y valoración general, metateoría que orienta y vive en los dominios estéticos del arte. La tabla de valores de la crítica estética de Croce está presente en la crítica de arte de Mariátegui en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y otros escritos literarios.

2.5 La filosofía y la reacción

En la explicación de la filosofía de Croce pone de relieve dos cosas. El idealismo de procedencia hegeliana y la oposición al fascismo. Desmiente, con este ejemplo y los anteriores, la absurda fórmula que todo idealismo filosófico es reaccionario. La condición de reaccionarismo filosófico no emana ni del idealismo ni del materialismo. La condición de reaccionario o progresista en filosofía no deriva de una posición ontológica sino de la vertiente sociológica y la posición social en que se mueve y produce el filósofo. Esta se determina, en esencia, por la *praxis* de la filosofía y por la práctica del filósofo. Y no siempre se dan unidas.

[35] Ob. cit., p. 108.

Ofrece para la historiografía de la filosofía, *in concreto*, un camino a seguir al diferenciar el idealismo del Croce antifascista del idealismo fascista de Gentile, este último teórico de la reforma educacional profascista en el régimen de Mussolini.

Conceptúa el fascismo como "un fenómeno [filosófico] irracional"[36], como años después lo revela con sistematicidad Lukács en la obra *El asalto a la razón*. Para que nazca la filosofía reaccionaria, apunta, es necesario previamente, la reacción misma. Ella necesita de un portador material que la alimente y cultive como ocurrió con Gentile y el fascismo.

No escapó a su análisis el nacimiento del reaccionarismo filosófico en América Latina por los años veinte. "En nuestra América tropical –escribe–, tan propensa a ciertos contagios, esa tendencia ha hecho muchas víctimas. El escritor cubano Lamar Schweyer, autor de *Biología de la democracia*, [...] pretende entender y explicar los fenómenos de la democracia latinoamericana sin el auxilio de la ciencia económica"[37], y sobre presupuestos del biologicismo social-darwinista.

Sobre este último presupuesto teórico-filosófico Lamar Schweyer[38] realizó la apología a la dictadura de Gerardo Machado al referir, falazmente, que la tiranía era necesaria en la evolución política-social de América Latina y Cuba.

[36] ———— *Antología*, ed. cit., p. 53.

[37] ———— *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 25.

[38] Rojas Gómez, Miguel. "La filosofía nietzscheana de Alberto Lamar Schweyer", en *Revista Islas*, Universidad Central de las Villas, No. 92, enero-abril, 1989, pp. 45-55; y Miguel Rojas Gómez y Pablo Guadarrama González. *El pensamiento filosófico en Cuba en el Siglo XX: 1900-1965*. Editorial de la UAEM. Toluca, México, 1993.

Unamuno. Deja un conjunto de juicios de valor sobre el gran novelista y pensador. En el terreno de la filosofía constata una "filosofía paradójica y subjetiva [...] esencialmente relativista"[35], de profunda reflexión humana y antropológica, lo que en Unamuno ha sido denominado filosofía existencial.

Por los caminos de la Filosofía del arte o Estética llega a Croce, a quien tanto admiró y del que tanto aprendió. La magistral estética crociana deja huellas en su libro *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, ensayos catalogados por el propio Mariátegui como "ensayos estéticos".

Entre los aspectos que destaca de Croce está la importancia que el italiano le concede a la crítica de arte como crítica que es, a la vez, artística, histórica, estética y filosófica. Filosófica por ser conceptuación y valoración general, metateoría que orienta y vive en los dominios estéticos del arte. La tabla de valores de la crítica estética de Croce está presente en la crítica de arte de Mariátegui en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y otros escritos literarios.

2.5 La filosofía y la reacción

En la explicación de la filosofía de Croce pone de relieve dos cosas. El idealismo de procedencia hegeliana y la oposición al fascismo. Desmiente, con este ejemplo y los anteriores, la absurda fórmula que todo idealismo filosófico es reaccionario. La condición de reaccionarismo filosófico no emana ni del idealismo ni del materialismo. La condición de reaccionario o progresista en filosofía no deriva de una posición ontológica sino de la vertiente sociológica y la posición social en que se mueve y produce el filósofo. Esta se determina, en esencia, por la *praxis* de la filosofía y por la práctica del filósofo. Y no siempre se dan unidas.

[35] Ob. cit., p. 108.

Ofrece para la historiografía de la filosofía, *in concreto*, un camino a seguir al diferenciar el idealismo del Croce antifascista del idealismo fascista de Gentile, este último teórico de la reforma educacional profascista en el régimen de Mussolini.

Conceptúa el fascismo como "un fenómeno [filosófico] irracional"[36], como años después lo revela con sistematicidad Lukács en la obra *El asalto a la razón.* Para que nazca la filosofía reaccionaria, apunta, es necesario previamente, la reacción misma. Ella necesita de un portador material que la alimente y cultive como ocurrió con Gentile y el fascismo.

No escapó a su análisis el nacimiento del reaccionarismo filosófico en América Latina por los años veinte. "En nuestra América tropical –escribe–, tan propensa a ciertos contagios, esa tendencia ha hecho muchas víctimas. El escritor cubano Lamar Schweyer, autor de *Biología de la democracia*, [...] pretende entender y explicar los fenómenos de la democracia latinoamericana sin el auxilio de la ciencia económica"[37], y sobre presupuestos del biologicismo social-darwinista.

Sobre este último presupuesto teórico-filosófico Lamar Schweyer[38] realizó la apología a la dictadura de Gerardo Machado al referir, falazmente, que la tiranía era necesaria en la evolución política-social de América Latina y Cuba.

[36] ———— *Antología*, ed. cit., p. 53.

[37] ———— *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 25.

[38] Rojas Gómez, Miguel. "La filosofía nietzscheana de Alberto Lamar Schweyer", en *Revista Islas*, Universidad Central de las Villas, No. 92, enero-abril, 1989, pp. 45-55; y Miguel Rojas Gómez y Pablo Guadarrama González. *El pensamiento filosófico en Cuba en el Siglo XX: 1900-1965.* Editorial de la UAEM. Toluca, México, 1993.

Asimismo crítica Mariátegui en esta etapa la mal llamada filosofía de los "fundadores", en particular a Alejandro Deústua y José Vasconcelos. Constata que en Deústua bajo una factura moderna y universitaria yacía una mentalidad del "civilismo feudal"[39] como cultivador de una "metafísica reaccionaria". Mientras tanto resalta en Vasconcelos el estudio del mestizaje en *La raza cósmica* y la *Indología*, pero se pone a distancia del romanticismo mesiánico del escritor mexicano al aclarar: "Vasconcelos coloca su utopía demasiado lejos de nosotros. A fuerza de sondear el futuro, pierde el hábito de mirar el presente. Conocemos y admiramos su fórmula: 'Pesimismo de realidad; optimismo de ideal'. Pero [...], preferimos sustituirla por otra: 'Pesimismo de realidad; optimismo de acción'"[40]. Fórmula filosófica de raíz gramsciana –pesimismo de inteligencia, optimismo de voluntad– conducente a subsumir lo humano universal en lo humano peruano y latinoamericano a través de la emancipación de la práctica y la práctica de la emancipación.

[39] Mariátegui, J. C. *Siete ensayos...*, ed. cit., p. 165.

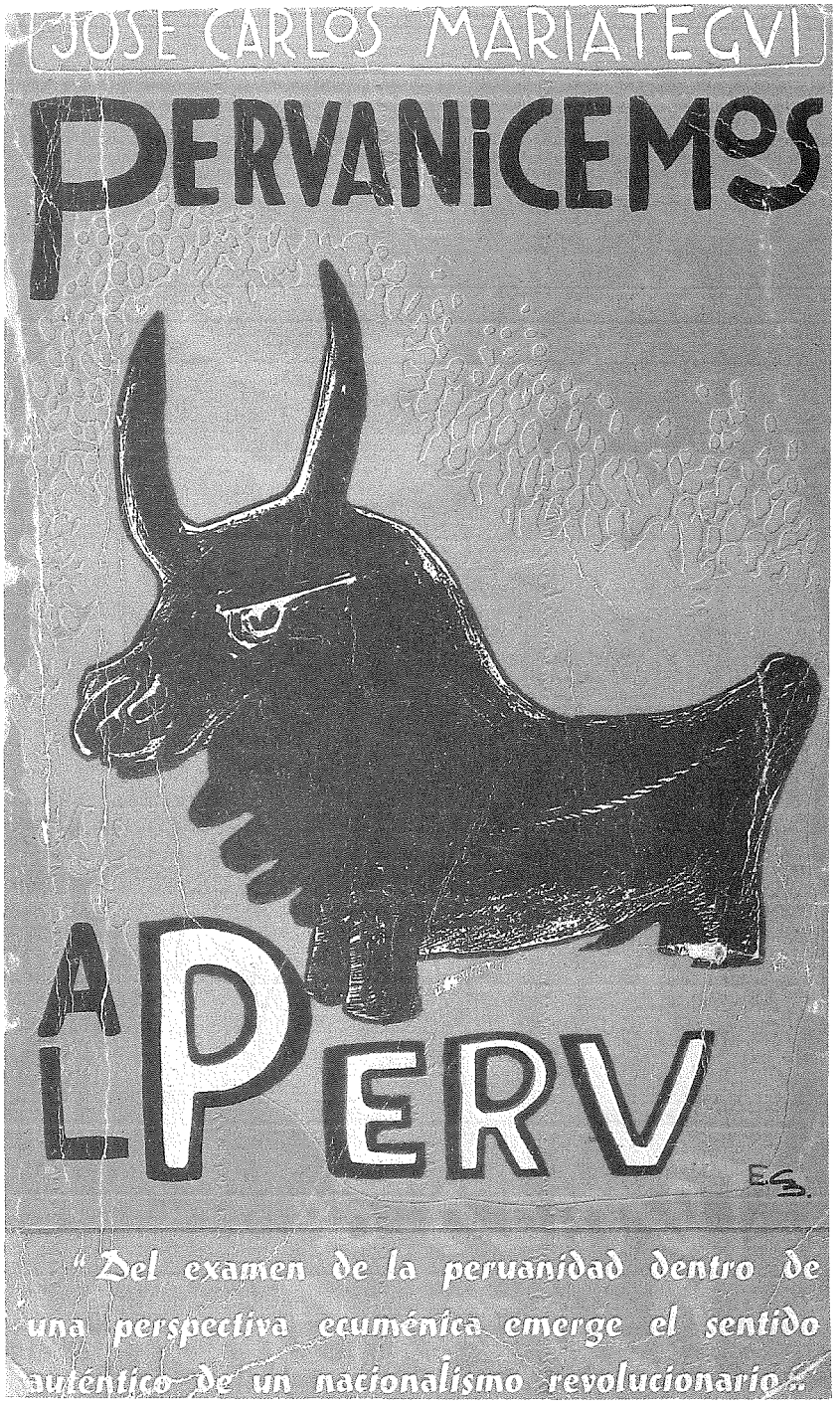
[40] ———— "Indología por, José Vasconcelos", en *Marxistas de América*, ed. cit., p. 91.

CAPITULO 3

Problema y solución de la identidad de América Latina

3.1 ¿Existe una cultura auténtica latinoamericana?
3.2 El hombre como medida de la cultura y la sociedad
3.3 El contexto económico de la identidad y el problema de la dependencia
3.4 El proceso de la identidad y la literatura
3.5 La identidad en la religión
3.6 La identidad política y la libertad

Temas de
Nuestra América



Capítulo 3

Problema y solución de la identidad de América Latina

Ninguna idea que se aclimata
es una idea exótica.

La identidad del hombre hispanoamericano
encuentra su expresión en la vida.

En cuatro siglos se ha formado una realidad
nueva [...] Es una realidad débil. Pero es,
de todos modos, una realidad.
Sería excesivamente romántico decidirse
a ignorarla.

La tradición siempre está en crecimiento
bajo nuestros ojos, que tan frecuentemente
se empeñan en quererla inmóvil y acabada.

José Carlos Mariátegui

3.1 ¿Existe una cultura auténticamente latinoamericana?

La teoría de Mariátegui tiene como *telos* o fin coadyuvar al desarrollo del Perú y América Latina. Asume que este desarrollo sólo es posible cancelando las estructuras de dependencia como *conditio sino qua non* para reafirmar la peruanidad y la latinoamericanidad como expresiones de identidad del hombre y la cultura en su coordenada espacio-temporal concreta.

Como a muchos latinoamericanos de todos los tiempos la identidad de estas tierras se le presenta como un proble-

ma. A ella dedica varios escritos como la *Unidad de la América indo-española, Un congreso de escritos hispano-americanos. ¿Existe un pensamiento hispano-americano?, El ibero-americanismo y el pan-americanismo, Divagaciones sobre el tema de la latinidad,* y gran parte de su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* entre otros. Artículos recogidos, a excepción de los *Siete ensayos...,* en *Temas de nuestra América,* tomo 12, *Obras Completas.*

Ante la tendencia histórica[1] que afirma categórica y plácidamente la identidad, adopta como método la problematización de ésta. Utiliza como procedimiento inicial el escepticismo metódico. Pregunta: ¿Existe un pensamiento característicamente hispanoamericano?, y responde: "me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc, en la cultura de Occidente. No me parece evidente igualmente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano. No se siente su obra en el espíritu de la raza. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. El espíritu hispanoamericano está en elaboración. En el continente la raza está en formación tambien"[2], concluye. De lo expuesto se colige la crítica a la copia y la imitación de lo europeo que no se corresponde con las circunstancias latinoamericanas y su necesario desarrollo; y la comprensión que la identidad cultural es un proceso.

Cuestiona asimismo las divagaciones estériles acerca de una latinidad itálico-europea, por eso insiste: "lo primero

[1] Rojas Gómez, Miguel. "El problema actual del hombre y la identidad cultural de América Latina. Vigencia de la solución martiana", en *Islas,* Revista de la Universidad Central de las Villas, No. 108, 2 de 1994.

[2] Mariátegui, J. C. ¿Existe un pensamiento hispano- americano?, en *Marxistas de América,* ed. cit., p. 118.

que conviene esclarecer y precisar es que no somos latinos ni tenemos ningún efectivo parentesco con Roma"[3]. No impugna la latinidad germinativa y afirmativa sino la latinidad aristocrática y hegemónica.

Reniega, entonces, la latinidad de Rómulo, Remo y la loba nodriza; la latinidad del hacha del lictor, de los decuriones, centuriones y legiones; de los Cónsules, el Capitolio, la Roma de los Césares y las águilas imperiales. Rechaza la vuelta al viejo *Latium* como la entendía y practicaban Mussolini y el fascismo. "Nuestros orígenes históricos –puntualiza– no están en el Imperio. No nos pertenece la herencia del César; nos pertenece más bien la herencia de Espartaco"[4]. Es decir, la cultura de la resistencia como sostiene actualmente Domitila Chungara.

El mismo procedimiento escéptico-metódico utiliza para desarraigar la falsa autoctonía incásica o peruana. Al nacionalismo aldeano interroga ¿Existe hoy una ciencia, una filosofía, una democracia, un arte, existen máquinas, instituciones, leyes genuinas y características americanas?[5]. Les aclara a los vernaculistas de la época, y también a los de hoy, que la mistificada realidad nacional es una parcela de la vasta realidad mundial, y concluye: "consideramos siempre al Perú dentro del panorama del mundo"[6]. Estas preguntas "culpables", como diría Jean Paul Sartre, buscan la clarificación de la nueva peruanidad y latinoamericanidad. Argumenta que lo primero es "empezar por estudiar y definir la realidad peruana"[7].

[3] ———— "Divagaciones sobre el tema de la latinidad", en *El problema de la tierra y otros ensayos,* ed. cit., p. 21.

[4] Ob. cit., p. 26.

[5] ———— *Peruanicemos al Perú,* ed. cit., p. 26.

[6] ———— "Presentación de Amauta", en *Marxistas de América,* ed. cit., p. 150.

[7] ———— *Peruanicemos al Perú,* ed. cit., p. 56.

En las polémicas con Valcárcel, Vasconcelos y Alfredo Palacios refuta el universalismo abstracto y el autoctonismo nominal-regionalista, el logocentrismo latinoamericano y el occidentrismo. En estos lances de ideas señala que "es absurdo y presuntuoso hablar de una cultura propia y genuinamente americana en germinación, en elaboración. Lo único evidente es que esa literatura vigorosa refleja ya la mentalidad y el humor hispanoamericano. Esta literatura-poesía, novela, crítica, sociología, historia y filosofía no vincula a los pueblos; pero vincula, aunque no sea sino, parcial y débilmente, a las categorías intelectuales"[8].

En los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* ratifica también esta tesis al apuntar: "mi voluntad es afirmativa, mi temperamento es de constructor, y nada me es más antitético que el bohemio puramente iconoclasta y disolvente; pero mi misión ante el pasado, parece ser la de votar en contra"[9].

Estas afirmaciones han llevado a pensar que niega categóricamente la cultura e identidad del hombre latinoamericano, que es un nihilista. En la labor hermenéutica de sus textos sobre América Latina, hay algunas frases con grados de absolutez pero no un nihilismo. Hay que entender que cuando da su voto contra el pasado o declara que la cultura de la época no une a los pueblos de la región está afirmando la carencia de la *identidad histórico horizontal* que debía de revertirse en *acción recíproca* creadora no sólo en el tiempo sino esencialmente en el *espacio histórico-geográfico.* Este tipo de identidad hacia el pasado sólo aflora en momentos históricos pero no abarca a los diferentes estratos, sectores, grupos y clases sociales y pueblos en una

[8] ———— *La unidad de la América Indo-española,* ed. cit., p. 112.

[9] ———— *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* ed. cit., p. 259.

unidad cohesionadora. Por eso afirma que esta unidad no une, y sigue siendo un reclamo válido para nuestros días.

A diferencia de los nihilistas ratifica su voluntad de constructor de la cultura y la sociedad latinoamericanas. No pueden absolutizarse frases del texto fuera del contexto histórico que analiza. El mismo aclaró "volveré a estos temas cuantas veces me lo indique mi investigación y mi polémica. Ninguna de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo escrito, vivido y pensado"[10].

Si por un lado subraya la carencia hacia el pasado de la *identidad horizontal espacio-temporal,* por el otro reconoce la identidad *histórico tendencial vertical* que marca hitos de *continuidad en la ruptura.*

Las matrices de este último tipo de identidad las reafirma al puntualizar que "los pueblos de la América española se mueven en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, no sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia. Proceden de una matriz única. La conquista española, destruyendo las culturas y las agrupaciones autóctonas uniformó la fisonomía étnica, política y moral de la América Hispana. Los métodos de colonización de los españoles solidarizaron la suerte de las colonias. Los conquistadores impusieron a las poblaciones indígenas su religión y su feudalidad. La sangre española se mezcló con la sangre india. Se crean, así, núcleos de población criolla, gérmenes de futuras nacionalidades. Luego, idénticas ideas y emociones agitaron a las colonias contra España. El proceso de formación de los pueblos indo-españoles tuvo, en suma, una trayectoria uniforme"[11].

[10] Ob. cit., p. XIX.

[11] ———— "La unidad de la América Indo-española", en *Marxistas de América,* ed. cit., p. 110.

Al tipo de escéptico que pasa de la dubitación a la negación contesta que "los verdaderos revolucionarios no proceden nunca como si la historia empezara en ellos"[12]. Hay una clara comprensión de la tradición cultural como proceso. Concreta que "la tradición siempre está en crecimiento bajo nuestros ojos, que tan frecuentemente se empeñan en quererla inmóvil y acabada"[13].

La misma idea de la identidad como proceso está en Martí cuando escribe: "En esa mera lista de clases y nombres, por la que el ojo vulgar pasa con descuido, *la América [Latina]* dilata sus miradas. En esa *inmensa suma de analogías* que componen el sistema universal, en cada hecho pequeño está un *resumen, ya futuro o pasado; un hecho grande*"[14] (La negrita es nuestra).

3.2 El hombre como medida de la cultura y la sociedad

Está en su espíritu y, en parte, en su letra que el nacimiento de la nueva peruanidad y latinoamericanidad es el proceso de producción y reproducción del hombre en estas sociedades en los diferentes contextos como la antropología, la cultura material, la cultura espiritual, la cultura política y las luchas por la libertad y la liberación.

Siente como propia la cultura latina afirmativa y libertaria como la de Espartaco o la española simbolizada por el Cid. Revela que la cultura de estas tierras no sólo tiene el componente latino sino también otros. Fundamenta que "la gente de este flanco de la América Española no sólo [...] es latina [sino también] un poco oriental, un poco asiática"[15],

[12] ———— *Peruanicemos al Perú,* ed. cit., p. 121.

[13] Ob. cit., p. 123.

[14] Martí, José, "Mente Latina", en *Obras Completas,* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, tomo 6, p. 25.

[15] Mariátegui, J. C. "Divagaciones sobre el tema de la latinidad", en ed. cit., p. 23.

en fin, mestiza. Martí dará la clave exacta de esta nominación con la categoría *Nuestra América mestiza,* concepto totalizador de una identidad en la diferencia.

En el campo de la *antropología filosófico-social* comparte la tesis del mestizaje de Vasconcelos acerca de la *raza cósmica o raza síntesis,* pero se sitúa a distancia del logocentrismo de Vasconcelos y de Alfredo Palacios al aclarar: "la fe de América en su porvenir no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente. Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Esta bien que diga: 'Por mi raza hablará el espíritu'. Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en vísperas de reemplazar a Europa ni que declare ya fenecida y tramontada [...] la gente europea"[16]. Concepción aclaratoria y refutadora de los nuevos logocentrismos que han surgido actualmente, particularmente, en algunos representantes argentinos de la filosofía de la liberación.

El mestizaje en la teoría mariateguiana es más conciso. En el mestizaje biológico y cultural acata la aportación ibérica, indígena, africana y oriental. Expresa que en Latinoamérica e "Hispanoamérica se combinan varias sangres, varias razas"[17], aproximándose a la categoría de *transculturación* aportada por Fernando Ortiz al decir que "en esta hora grave y fecunda de la historia humana parece que algo del alma oriental transmigrará al Occidente y que algo del alma occidental transmigrará al Oriente"[18].

Al mestizaje homogéneo opone un mestizaje como proceso específico. A la fórmula de la *raza síntesis* en boga

[16] ———— "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?, en ed. cit. p. 117.

[17] ———— "Divagaciones sobre el tema de la latinidad", en ed. cit., p. 23.

[18] ———— *La escena contemporánea,* Empresa Editorial Amauta, *Obras Completas,* Décimo Cuarta Edición, Lima, Perú, tomo 1, p. 193.

plantea que se ha dado en algunos países latinoamericanos, no así en el Perú y otros países andinos. A Alfredo Palacios responde: "aquí la síntesis no existe todavía. Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de la peruananidad que suelen exaltar e inflar nuestros sedicentes nacionalistas"[19]. Esta realidad del Perú, los Andes y otros pueblos de América Latina ha sido conceptuada antropológicamente como *pueblos testimonios*, según la aportadora tipología de Darcy Riveiro.

En este campo de la antropología el pensador brasileño reseña que "en lo que toca a la sobrevivencia del indígena, es de subrayar el milagro notable de su resistencia, que nos demuestra que *la etnia es una de las fuerzas más prodigiosas de la historia.* Tan capaz de resistir luchando a través de los siglos como de hacerlo disfrazada para no ser vista ni percibida, aunque guardando en el pecho su propio ser, su cara y su orgullo de ser aquella gente única e inmezclable"[20].

La etnia india, estudiada hoy técnicamente por la antropología, ocupó la meditación de Mariátegui; precisamente, en este campo hay que hablar del análisis premariateguista y postmariateguista al realizar una contribución capital. Utiliza la metodología clasista para revelar la situación social integral y enfatiza la situación económica, política y social del indio. "El factor raza –fundamenta– se complica con el factor clase en que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta"[21]. Pero anota que lo clasista no

[19] ———— ¿Existe un pensamiento hispanoamericano?, en ed. cit., p. 118.

[20] Riveiro, Darcy. "El pueblo latinoamericano", en Revista *Casa de las Américas.* Año XXXII, No. 187, Abril- Junio, 1992, p. 18.

[21] Mariátegui, J. C. *Ideología y política.* Empresa Editorial Amauta, Lima, Perú, *Obras Completas,* tomo 13, p. 32.

agota lo étnico-racial-cultural. Así lo patentizan las raíces de los pueblos testimonios de Indoamérica, el tribalismo actual africano y el etno-racismo europeo contemporáneo. Los hechos de Ruanda en Africa, de Nagorni-Karabaj en la antigua URSS y la trágica lucha en los antiguos territorios de Yugoeslavia lo testimonian fehacientemente. Lo clasista para el estudio socioeconómico y político de la estructura social es indispensable, mas no convalida otros contenidos de las relaciones del hombre y la sociedad.

El aporte de Mariátegui al estudio de lo étnico social es resaltado por Jorge Campanz al indicar: "a manera de autocrítica, y admirados frente al trabajo profundo y minucioso realizado por Mariátegui del problema indígena como pieza fundamental del desarrollo de la sociedad peruana en distintas etapas históricas, nos preguntamos por qué el problema étnico en nuestro país no ha tenido relievancia suficiente al interior del movimiento popular; ni en lo organizativo como tampoco en lo programático". Y concluye en el espíritu de Mariátegui, a modo de urgencia práctico teórica que, "es hora de que miremos estos grupos [étnicos] sociales, desde una óptica diferente a la que nos tiene acostumbrados la lectura meramente occidental"[22], tanto liberal como marxista dogmática.

3.3 El contexto económico de la identidad y el problema de la dependencia

Los contextos e instancias de la cultura material y la cultura espiritual los trae al análisis. A diferencia de otros analistas marxistas que niegan rotundamente una identidad en lo económico en América Latina sostiene que "no se puede desconocer que las relaciones económicas son el principal agente de comunicación y articulación de los pue-

[22] Campanz, Jorge. "Mariátegui y la realidad latinoamericana", en *Revista Izquierda,* 25 de junio, 1994, Bogotá, p. 12.

blos"[23] y que "la civilización capitalista ha internacionalizado la vida humana [y] ha creado entre todos los pueblos lazos materiales"[24].

Estas relaciones económicas en América Latina estan mediadas por el *proceso de actualización histórica*[25] como sostiene el autor de *Las Américas y la civilización.* No puede pasarse por alto que en la tendencia histórica de la dependencia ha habido momentos históricos de ruptura de este *continuum*, y que estos grados de desarrollo en lo económico han contribuido a la personalidad económica de lo latinoamericano. Sería casi irracional pensar que estos pueblos han perdido absolutamente los siglos de la historia y no han progresado en nada para sí, cayéndose en el dualismo del progreso en América Latina y no para los pueblos de la región.

Lo que sí no puede negarse como indica Mariátegui es la existencia de una dependencia económica tendencial que se acentúa más en unos países que en otros. La balcanización de la economía latinoamericana la explica al observar que "la dependencia de la economía peruana se deja sentir en toda la vida de la nación"[26]. Anticipa lo que se ha denominado *dependencia estructural* de los países periféricos respecto de los centros de poder o imperialismos, según la posterior terminología de la teoría de la dependencia.

La atomización y la dependencia económicas son denunciadas porque constituyen un atentado a la identidad y la vida de las sociedades latinoamericanas; señala, así, el pobre comercio entre los países del área, la dispersión económica y el incremento de éstos como proveedores de materias primas baratas para Europa y Estados Unidos, etc.

[23] ———— "La unidad de la América Indo-española", ed. cit., p. 111.

[24] ———— "La crisis mundial y el proletariado peruano, en ed. cit., p. 94.

[25] Riveiro, Darcy. *Las Américas y la civilización,* ed. cit., pp. 25-31.

[26] ———— *Peruanicemos el Perú,* ed. cit., p. 95.

Para recuperar esta instancia de la identidad que afecta la vida cotidiana plantea la necesidad de eliminar la dependencia económica. Este problema hoy se reconoce unánimemente como una necesidad vital para la subsistencia y desarrollo de América Latina, tal es así que ha sido un tema de análisis en las Cumbres Iberoamericanas de Guadalajara, Madrid, Salvador de Bahía y la de Cartagena de Indias. Los intentos de integración económica de MERCOSUR, Centroamérica, el Pacto Andino, el Grupo de los Tres y otros hablan de la actualidad del ideario mariateguiano en estos predios de la cultura y la sociedad. Este ideario tuvo como precursores a Bolívar y Martí.

3.4 El proceso de la identidad y la literatura

La identidad en la cultura espiritual, particularmente, en los dominios de la literatura fue una constante en sus escritos. Puntualiza que "la identidad del hombre hispanoamericano encuentra su expresión en la vida intelectual". [Concreta que] "las mismas ideas, los mismos sentimientos circulan por toda la América Indo-española. Toda suerte de personalidad intelectual influye en la cultura continental. Sarmiento, Martí, Montalvo no pertenecen a sus respectivas patrias exclusivamente; pertenecen a Hispanoamérica. Lo mismo de estos pensadores se puede decir de Rubén Darío, Lugones, Silva, Nervo, Chocano y otros poetas [...]. Actualmente –concluye– el pensamiento de Vasconcelos y de Ingenieros tienen repercusión continental"[27].

Admite y expone el carácter tendencial histórico de nacimiento y desarrollo de la identidad en la literatura sobre los fundamentos de la crítica. Como crítico deja establecido

[27] ———— "La unidad de la América Indo-española" en ed. cit., p. 112.

que no es imparcial y solamente "objetivo" sino también subjetivo- valorativo. Ratifica que la palabra proceso en esta acepción tiene carácter judicial y que su testimonio es un juicio abierto, pero "es convicta y confesamente un testimonio de parte. Todo crítico, todo testigo, cumple consciente o inconscientemente, una misión"[28]. Y sin embargo, como crítico marxista no intenta "sistematizar este estudio conforme a la clasificación marxista en literatura feudal o aristocrática, burguesa o proletaria"[29] porque esta metodología esquemática, no refleja la realidad histórica del proceso de la literatura peruana y latinoamericana. Aquí también se ve obligado a re-crear conceptualmente.

A través de la crítica como ejercicio de criterio estético cultural y social hace un balance histórico de la literatura. En un primer plano reseña la existencia de una literatura pasadista enajenada de la realidad social. Revela su presencia en escritores y artistas de la colonia y la república. Afirma que la colonia sigue viviendo en la literatura de la república mediante Ricardo Palma, Felipe Pardo y José Antonio Lavalle.

En un segundo plano, no por segundo, fundamenta el surgimiento y realización de la identidad histórico-literaria peruana y latinoamericana. Esboza el alumbramiento de ésta entre el forcejeo de lo hispano y lo peruano. Así dice que "la literatura nacional es en el Perú, como la nacionalidad misma, de irrenunciable filiación española. Es una literatura escrita, pensada y sentida en español, aunque en los tonos, y aún en la sintaxis y prosodia del idioma, la influencia indígena [es] en algunos casos más o menos palmaria e intensa"[30]. Se constata en la zona continental desde el comienzo de la conquista en obras como *La araucana* de Alonso de Ercilla o *Espejo de Paciencia* de Silvestre de Balboa.

[28] ———— *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit., p. 259.

[29] Ob. cit., p. 271.

[30] Ob. cit., p. 266.

Puntualiza que el surgimiento de la nueva peruanidad en la literatura con savia en la tradición incaica y popular está en la figura del Inca Garcilaso de la Vega. "Garcilaso –sostiene– llena con su nombre y con su obra una etapa literaria peruana. Es el primer peruano, sin dejar de ser español"[31]. Los *Comentarios reales* del Inca son reales no por realeza señorial sino por reflejo real de la nueva realidad e identidad peruana que como proceso germinal estaba fundiéndose a partir de lo hispano y lo indígena, tal como sucede en otros casos de Iberoamérica como el de sor Juana Inés de la Cruz en México.

En los avatares de esta literatura no se detiene en los escritores que Pedro Henríquez Ureña considera los padres de la "independencia espiritual" de América Latina como Andrés Bello y José Joaquín Olmedo, pero sí en el primer movimiento estético-literario y social de una cultura de la libertad como el modernismo. Este movimiento que Martí definió sin llamarlo por su nombre es valorado positivamente al destacar que el modernismo[32] aportó elementos de renovación en las letras iberoamericanas, pues "no es sólo una cuestión de forma, sino, sobre todo, de esencia"[33]

En la década de los años veinte o década crítica latinoamericana admira la labor de renovación incipiente de conjugar lo autóctono y lo cosmopolita en Abraham Valdelomar y el grupo de *Colónida;* y deja juicios ponderados sobre Mariano Melgar, Abelardo Gamarra y González Prada. Suscribe que el escritor de *Páginas libres* es el precursor del

[31] Ob. cit., p. 269.

[32] Ob. cit., p. 406.

[33] ———— *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., p. 18.

período de transición de la época colonial al cosmopolitismo. Innegable expositor del espíritu nacional, quien no desdeña la masa popular y denuncia el colonialismo. Este "parnasiano –afirma–, este helenista, marmóreo pagano es histórica y espiritualmente mucho más peruano que todos, absolutamente todos los rapsodistas de la literatura española anteriores a él en nuestro proceso literario"[34]. Así valoró la trascendencia literaria de González Prada.

Observa una característica peculiar en el nacimiento de la mujer creadora. Elogia a egregias escritoras como Gabriela Mistral y a Juana de Ibarbourou. Y en el Perú destaca a Magda Portal como un valor-signo de la literatura, signo recuperativo del lugar de la mujer en la sociedad, una especie de feminismo positivo. Dirá que con Magna Portal "la poesía, un poco envejecida en el hombre, renace rejuvenecida en la mujer"[35].

Focaliza asimismo la atención e importancia de la vanguardia artística que diferencia bien de la vanguardia social. Al calibrar el vanguardismo justiprecia en el Perú y América Latina un poeta mayor: César Vallejo. Califica a Vallejo como poeta de estirpe y raza donde el arte no tolera equívocos entre contenido y forma siendo un creador absoluto. En crítica a *Los heraldos negros* subraya que "es el orto de una nueva poesía en el Perú"[36]. También examina la dimensión de *Trilce* y juzga que "hay en Vallejo un americanismo genuino y esencial" y un autoctonismo que "no se hunde en la tradición, [...], para extraer de su oscuro *substractum* perdidas emociones"[37] sino savia vital contemporánea y universal. El sentimiento indígena obra en su arte como un *élan vital.*

[34] ———— *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit., p. 290.

[35] Ob. cit., p. 373.

[36] Ob. cit., p. 355.

[37] Ob. cit., p. 357.

La renovación estético artística auténtica continental, aclara, contempla la manera creadora de asumir lo universal y lo propio con contenido popular. Apunta que "los mejores literatos argentinos han extraído del estrato popular sus temas y sus personajes, Santos Vega, Martín Fierro, Anastasio el Pallo, antes que en la imaginación artística vivieron en la imaginación popular. [...] la literatura argentina, abierta a las más modernas y distintas influencias cosmopolitas, no reniega su espíritu gaucho. Por el contrario, lo reafirma altamente. Los más altruistas poetas de la nueva generación se declaran descendientes del gaucho Martín Fierro y de su bizarra estirpe de payadores"[38]. Insiste en que el vanguardismo literario argentino es estético-ecuménico y a la vez martinfierrista, y ahí están para probarlo Girondo, Güiraldes y Jorge Luis Borges.

Con mirada de alcance histórico traza una de las características definitorias del mapa borgiano: el occidentalismo. Para la crítica literaria deja establecido, en el Borge saturado de modernidad, incluso de postmodernidad diríamos hoy, que adopta frecuentemente la prosodia del pueblo[39]. Esto recuerda que la objetividad estético-histórica trasciende lo contingencial de la conducta del escritor y su ideología política personal en un momento determinado como ocurre en Mario Vargas Llosa, Octavio Paz y otros auténticos creadores latinoamericanos.

Como crítico de la literatura y cultivador de la literatura crítica *pronosticó* el aporte literario latinoamericano a la cultura contemporánea a partir del indígena, lo autóctono y universal. Refiere que "este indigenismo que está sólo en un período de germinación –falta aún un poco para que dé sus flores y frutos– podría ser comparado salvo todas las

[38] Ob. cit., pp. 276-277.

[39] ———— *Peruanicemos al Perú*, ed. cit., p. 78.

diferencias de espacio y de tiempo al mujikismo de la literatura rusa prerrevolucionaria"[40].

Las creaciones posteriores de lo real maravilloso y el realismo mágico de escritores latinoamericanos como Miguel Angel Arturias, Augusto Roa Bastos, José María Arguedas, Gabriel García Márquez, Alejo Carpentier y otros han confirmado la profecía. Han dado, como lo anuncia Mariátegui, una reafirmación auténtica de la cultura latinoamericana como una cultura específica universal y universal específica.

3.5 La identidad en la religión

Con la misma tabla de valores que juzga el proceso de la literatura valora el proceso histórico de la religión. Si bien apunta la existencia de una religiosidad adventicia y superpuesta a la realidad continental, desta la existencia de otra religiosidad que se fue fundiendo en síntesis dialéctica con las creencias y valores auctócnos como expresión de una nueva identidad histórica. Más de una vez y en varios lugares calificó excelsamente la misión del Padre las Casas por la labor humanista pro-indigenista. A la vez, señala que "tuvo precursores y continuadores"[41]. Se crea la línea lascasiana en la que figuran –por la defensa del indio, la cultura y las tierras americanas– José de Acosta, Bernardino de Sahagún, Vasco de Quiroga, Antonio Vieira, las Misiones Jesuitas del Paraguay y de otras regiones sudamericanas, sin olvidar otros como Fray Serbando Teresa de Mier y el precursor de esta corriente en América: Fray Antón de Montesinos.

Las Misiones Jesuitas del Paraguay, calificadas por otros como reaccionarias, las evalúa como un falansterio

[40] ———— *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit., p. 379.

[41] Ob. cit., p. 192.

utopista realizado, en parte. "Quien recuerde –nos dice– el vasto imperio de los jesuitas en el Paraguay, donde tan hábilmente aprovecharon y explotaron la tendencia natural de los indios al comunismo, no puede sorprenderse absolutamente de que esta congregación de hijos de San Iñigo de Loyola, como le llamaba Unamuno, fuese capaz de crear en el suelo peruano los centros de trabajo y producción que los nobles, doctores y clérigos, entregados en Lima a una vida muelle y sensual, no se ocupaban de fomentar"[42]. Esta labor humanista de los jesuitas de crear la Jerusalén terrena en América, como señala Lezama Lima en *La expresión Americana*[43], fue interrumpida por el decreto de expulsión de 1767 por Carlos III.

Mas, el humanismo cristiano integrador como tendencia está también en Francisco de Paula Vigil, calificado por Mariátegui de "libre pensador salido de los rangos de la Iglesia"[44]. Esta línea de pensamiento cristiano cobró realce con sacerdotes separatistas como el cubano Félix Varela que alzó la voz contra el Rey traidor Fernando VII y los curas libertadores mexicanos Miguel Hidalgo y José María Morelos. Y llega hasta nuestros días con Camilo Torres, Arnulfo Romero, los mejores representantes de la Teología de la liberación y otras expresiones de cristianismo auténtico.

Lo mejor de la cultura cristiana se integra a la cultura indoamericana y afroamericana en un proceso de síntesis donde el cristianismo europeo deja de ser tal para devenir cristianismo latinoamericano, universal por cristianismo y específico por latinoamericano.Lo testifica el ensancha-

[42] Ob. cit., p. 4.

[43] Lezama Lima, José. *La expresión americana*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1993, p. 59.

[44] Mariátegui, J. C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed, cit., p. 214.

miento iconográfico como las vírgenes mestizas, metamorfosis y carismas de la Virgen María, como la virgen de Guadalupe de México y la virgen de Copacabana Andina.

Puntualiza Mariátegui este proceso al destacar el carácter sincrético del cristianismo desde sus orígenes. Así expone que el "trabajo empezado muchos siglos atras en Occidente, de absorción de antiguos mitos y de apropiación de fechas paganas, continúo en el Perú. El culto de la Virgen encontro en el lago Titicaca –donde parecía nacer la teocracia incaica– su más famoso santuario"[45]. Este mestizaje tiene una etapa ilustre en el barroco americano, conceptuando como arte de la contraconquista, donde sobresalen el indio peruano Kondori y el mestizo brasileño Aleijandinho, por sólo citar dos nombres trascendentes en la pléyade de creadores indígenas y mestizos.

3.6 Identidad política y libertad

Las diferentes etapas de la cultura en las esferas de la plástica, la literatura y la religión son grados de libertad logrados ante la cultura de la opresión. Y son asimismo, como en la filosofía latinoamericana, grados de espiritualidad crítica emancipada y de la emancipación que van a incidir de alguna manera en la emancipación político-social del hombre latinoamericano de todos los tiempos.

La cultura e identidad política latinoamericana ha sido el talón de Áquiles de esta cultura hasta hoy. "Desde la Independencia de nuestros pueblos en el siglo pasado, –sostiene con certeza el filósofo Alejandro Serrano Caldera–, la política ha sido para América Latina la expresión visible de la crisis de la identidad que la afecta"[46]. No ha tenido lugar

[45] Ob. cit., p. 193.

[46] Serrano Caldera, Alejandro. *La unidad en la diversidad. Hacia una cultura del consenso.* Editorial San Rafael, Managua, 1993.

la *libertad integral* que postula este filósofo centroamericano y que también postula Mariátegui.

En la *Advertencia* de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* plantea la necesidad de escribir un octavo "ensayo sobre la evolución política e ideológica del Perú"[47]; ensayo, no escrito o perdido, para sistematizar lo concerniente al problema de la dependencia e independencia, la libertad y el progreso y la supervivencia de la colonia en la república. Aun cuando no se dispone del "octavo ensayo" éste existe relativamente explícito en el tejido de los *Siete ensayos* y otros escritos de las *Obras Completas*.

Sin renegar de la República como hecho histórico pone en claro las limitaciones sociopolíticas y económicas de la misma. Los privilegiados de la colonia continuaban como privilegios de la República; la Colonia le viene encima a la República; como afirmaba, también por esa misma época, el cubano Enrique José Varona.

La persistencia de la colonia en la República a pesar de las gestas de la independencia tiene una figura principal que Mariátegui denomina conceptualmente *gamonalismo.* "El término "gamonalismo" –explica– no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. [...] El factor central del fenómeno es la hegemonía la de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado"[48]. Coincide en lo fundamental con este análisis del latifundismo-gamonalista el historiador cubano Ramiro Guerra cuando en el libro *Azúcar y población en las Antillas* transmite que el latifundismo amenaza con

[47] Mariátegui, J. C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* ed. cit., p. XIX.

[48] Ob. cit., p. 31.

destruir la nacionalidad misma. Mariátegui ataca el latifundismo por esta misma consecuencia. Sabe que si no se erradica el gamonalismo como fenómeno social no se resuelve el problema del indio y el campesino, el Estado y la sociedad misma latinoamericana.

Este problema subsiste en países del área, como lo ha revelado el conflicto de Chiapas en México recientemente, por lo que el análisis mariateguista sigue vigente y lleva a una pronta solución del problema de la tierra como paso para una libertad total.

Pero sus juicios sobre la historia política latinoamericana no descansan en el nihilismo sino en la de un *re-constructor optimista.* A diferencia de ciertos historiadores que no "ven" nada positivo en el pasado resuelve: "en cuatro siglos –y hoy casi cinco– se ha formado una realidad nueva [...]. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla"[49], pues, "la Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. La República tal como existe, es otro hecho histórico"[50]. Hay una nítida comprensión de la libertad como proceso de grados y etapas en el proceso social latinoamericano que dista del enfoque unilateral.

Taxativamente valora la independencia al puntualizar que "la independencia fue otro hecho político [aún cuando no fue] una radical transformación de la estructura económica y social del Perú; pero inauguró, no obstante, otro período de nuestra historia, y si no mejoró, por no haber tocado casi la infraestructura económico-colonial, cambió su situación jurídica, y franqueó el camino de su emancipación política y social"[51].

[49] ———— *Peruanicemos al Perú,* ed. cit., p. 66.

[50] Ibid.

[51] ———— *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* ed. cit., pp. 30-31.

La revolución hispanoamericana no fue un conflicto entre la nobleza terrateniente y la burguesía comercial sino una expresión de colaboración en muchos casos de la aristocracia criolla, la débil burguesía y otros sectores sociales. No fue un movimiento de masas populares *stricto sensu,* como señalara a fines del siglo pasado José Martí, y lo ratificara a principios de éste Mariátegui. No obstante hubo avances en el camino de la libertad no sólo en los sectores aristocráticos y burgueses con la eleminación del tributo económico y político que había que pagar a la Corona Española sino también en los sectores populares, pues se terminó la esclavitud para la población negra y termina la contribución económica que tenían que pagar los indígenas.

Sostiene Mariátegui que, "la República, contra lo que pretenden artificiosa y reaccionariamente, sus retardados críticos, no fue un acto romántico. La justifican no sólo cien años de experiencia nacional –afirmaba en 1927–, sino, sobre todo, la uniformidad con que impuso a América [Latina], el movimiento solidario de la independencia, que es absurdo enjuiciarla separadamente del vasto complejo movimiento liberal y capitalista del cual recibió rumbo e impulso"[52]. Y en cuanto a las influencias de las ideas de libertad, igualdad y fraternidad del iluminismo dieciochesco y de la Revolución Francesa, así como de la Revolución de las Trece Colonias de Norteamérica, sustenta que "ninguna idea que se aclimata es una idea exótica"[53]. Libertad, igualdad, fraternidad y democracia reciben la consustanciación y desarrollo de la realidad americana.

Dentro de los marcos de la desigualdad social también se consolida, débilmente, la democracia; el lugar del mestizo, del negro y del indio no es exactamente igual en la República que en la Colonia. Esto lo aclara cuando afirma que "sólo la democracia [republicana], a pesar de todos sus defectos,

[52] ———— *Peruanicemos al Perú,* ed. cit., p. 123.

[53] Ob. cit., p. 28.

ha podido acercarnos a las mejores realizaciones de la justicia social, por lo menos la democracia antes de que degenere en los imperiales"[54].

No se contenta, como otros, con una democracia en la desigualdad social y una democracia político-jurídica formal. La aspiración es una nueva democracia, que abarque no solamente una igualdad social en lo político-jurídico sino también en lo económico, incorporando los sectores pobres a una *democracia orgánica* efectiva como realización social concreta.

Sí constató una identidad político-social latinoamericana, como *tendencia horizontal*, en la memoria histórica del pueblo, la cultura de la resistencia y los grados históricos de realización de libertad parcial. Insistirá que no ha sido, y es insuficiente, porque no ha tenido lugar la libertad total o integral.

La identidad nacional y continental auténtica es aquella que se realizará en la *tendencia horizontal* de la identidad cultural, según el término explicativo creado por nosotros. Será un nuevo peldaño en el desarrollo social que deberá incorporar económica, política y socialmente a los sectores, grupos sociales y pueblos marginados por los Centros de Poder, como se reconoce e intenta proyectar en los Foros, Eventos y Cumbres Ibero y Latinoamericanas actuales. La materialización de éstas en los contextos de la vida significará el paso de la identidad inconsciente que hemos portado a la integración consciente como nueva expresión y grado histórico social de la identidad en la diferencia en *Libertad Integral e integrada.* A esta dedicó su vida José Carlos Mariátegui, su realización es también la realización de su *Obra en la contemporaneidad.*

---

[54] ———— *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit., p. 70.